形而上学的迷雾

著者／刘晓波

形而上学是一个怪圈
人类几千年来钻进钻出
钻来钻去
怪圈的魔力与诱惑
仍不减当年
或许
人类所反对的就是自身的宿命
如果这样
这个怪圈就永远不会完全消失
它只不过不断变幻着色彩
红颜色看腻了
便会出现绿颜色……

形而上学是一个怪圈
人类几千年来钻进钻出
钻来钻去
怪圈的魔力与诱惑
仍不减当年
或许
人类所反对的就是自身的宿命
如果这样
这个怪圈就永远不会完全消失
它只不过不断变幻着色彩
红颜色看腻了
便会出现绿颜色……



形而上学是一个怪圈
人类几千年来钻进钻出
钻来钻去
怪圈的魔力与诱惑
仍不减当年
或许
人类所反对的就是自身的宿命
如果这样
这个怪圈就永远不会完全消失
它只不过不断变幻着色彩
红颜色看腻了
便会出现绿颜色……

形而上学的迷雾

著者/刘晓波

责任编辑　　倪为国
封面装帧　　陶雪华

形而上学的迷雾
刘晓波　著
上海人民出版社出版、发行
（上海绍兴路54号）
新华书店上海发行所经销　吴县光福印刷厂印刷
开本 850×1156　1/32　印张 15　插页 4　字数 318,000
1989年3月第1版　1989年3月第1次印刷
印数 1—10,000
ISBN 7—208—00350—5/B·66
定价：　5.45元

自 序

作为作者，我有责任在这里提醒一下：读者千万不要误以为这是一本简明西方哲学史，不是。至少我现在还不具有那种能力，因为我的英语不好，依靠的材料绝大多数是中译的，还有一些是从日语中转译的。这本书只是我现阶段对哲学以及人类精神历程的理解而已。说现阶段，这很重要，因为人说不定在将来会变得面目全非，连自己都感到陌生。

理解得如何，我没把握，但是有一点我敢保证：这是我的理解，而不是其他什么人的。

从今年五月份动笔，到现在完成，除去我因右臂摔伤而耽搁了二个月左右外，大概经过了五个月。如果没有倪为国的敦促，想来决不会这么快。是上海人民出版社和倪为国的诚挚感动了我。

1987年12月17日于北师大

开头几句话：人与提问

"是什么？"、"怎么样？"、"为什么？"这类提问在日常生活中是司空见惯的，大多数人根本不会深究，对人的提问本身再追问一个"为什么？"。事实上，如果能够回答人为什么提问，也就在某种意义上回答了一个最大的问题：人是什么。

提问和解答是人不同于动物的一种基本生存方式和行为，是人为了生存而希图揭示人本身以及与人相关的一切存在的意义、价值和根据之热望。提问和解答在揭示了被解答对象的秘密的同时，也显露出提问者之所以提问的秘密。人的双重性在提问和解答中自动呈现出来：无知的存在和求知的渴求。因此，提问和解答不仅是人的向外探求，也是人对自身的限定。以什么样的方式、提出什么样的问题直接可以还原为提问者是怎样的人、他以何种方式与世界发生关系以及他的存在的独特性。也就是说，每个人只能提出他能力所及的问题，问题的性质和价值就是提问者的价值，问题本身所要求的解答的深度和广度就是提问者的智力、人格的标志。人类的一切知识都是提问和解答的过程，思想史就是问题史。

提问证明了人试图对自身的超越，而解答的无终极又反证了人无法现实地超越。到目前为止，无论人类已积累了多少知识，但是相对于无限的空间与时间，人仍然是无知的。向自然提问，意味着人与自然的分离和超越自然的欲求；向社会提问，意味着个人与社会的分离和超越社会的欲求；向人本身提问，意味着人的自我分离和超越自身的欲求。超越的欲求是人类的一切精神创造的原动力。

提问也是怀疑，怀疑是人类智慧的基本存在方式。人向自身的提问，便说明了人开始怀疑自身。因此，这种提问既是最深刻的，也是最残酷的。天堂的崩溃固然会留下一片令人恐惧的茫茫雾海，但是也为人的自我反思提供了一个最佳起点。有永恒的不可知才会有永恒的提问。在这个意义上，无知非但不是对人的否定，而是肯定。只要能意识到无知或知之甚少，也就意识到了生命的界限。

我想，古希腊的那句"认识你自己"的名言用之于现代人，应该改为"怀疑你自己"。古典哲学是在确认人的万能的前提下提问的，这就忽视了提问是由于人的无知这一最重要的现实，尽管苏格拉底常常谈到自己的无知，但是这种对无知的意识带有某种自我欣赏的味道，也没有引起古典哲学家们的注意。因而，古典哲学对人自身的认识导致了自我确信的乐观主义，其解答必然带有终极的、绝对的性质。无论是上帝万能还是科学至上，在乐观主义这点上是共同的。而现代哲学是在确认人的无能的前提下提问的，康德对人的知识能力的限定是现代哲学的起点。承认人是无知的、人生是荒谬的、未来是不可知的，恰恰是现代哲学与古典哲学的分界。因此，现代哲学对人类自身的认识导致了自我怀疑的悲观主义，其解答必

然是无终极的、相对的。由自我确信(人的伟大、高贵)到自我怀疑(人的渺小、低贱)标志着"认识你自己"这一过程的无穷深化的开始。

如果说，古典哲学的提问是从自信开始，其解答是终极的；那么，现代哲学的提问是从怀疑开始，其解答是非终极的。前者是一种自我陶醉的虚假的生活方式，即人的生存本身需要虚幻的自我安慰；后者是一种自我否定的真实的生活方式，即人的生存需要用本身来加以解释。换言之，形而上学的提问是假问题，其解答也就必然是虚幻的；反形而上学的提问是真问题，其解答也就必然是接近真实的。真实的提问应该从人对自身的追问开始，而形而上学的提问则是从人以外的存在开始。因此，古典哲学的主题是以本体论(存在的问题)为核心的，而现代哲学是以认识论(存在的方式)为核心的。哲学史的发展就是从认识自然到认识人自身的过程。

可以相信一棵树、一只猫，但就是不能相信一个人，尤其是不能相信人类为自己未来的命运所作出的终极解答。任何终极的解答都是虚假的。然而，这种虚假决不象维特根斯坦所说的那样是无意义的。如果从人的存在方式的角度看，虚假象真实一样有意义。

形而上学的迷雾是虚假的。拨开这一迷雾就是探讨虚假的意义，懂得了虚假的意义也就开始走向了真实。

目　　录

第一章　迷雾笼罩的人类智慧

第三章 阳光下的阴影——哲学的自然化和人本化

第四章　“哥白尼式的革命”——康德——

第五章 面目全非的无哲学时代

绪论：人 类 之 梦

一、我 的 困 惑

1-1 由对形而上学的困惑而产生的追问

读哲学史常常使我困惑，困惑于那些天赋极高的哲人们何以要没完没了地探讨形而上学问题，何以非要对这个问题作出终极的解答，也就是非要为宇宙、社会、人生找出统一的、永恒的、不生不灭的本源。我不怀疑人类的天赋使之具有了进行类似形而上学的研究这种智力游戏的能力，也不怀疑形而上学作为问题标志着人类的独特的生存方式。但是，聪明反被聪明误。正象儿童往往沉浸于虚假的游戏之中，人常常把梦境当作真实一样，人类总是陶醉于虚假的形而上学之中。

这并不是说游戏与梦都是荒唐的，只是说游戏和梦的真实意义并不在它们本身，而在它们所暗示、所象征的隐喻中。相信上帝的并不是什么神秘的心灵，而是人的本能。同样，形而上学也是人的本能。

只从理论自身需要的角度看，形而上学非常容易理解。西方哲学史上的“理念”、“实体”、“原子”和中国哲学史上的“道”、“理”……这些抽象而玄妙的本体论概念作为某一个哲学家的核心范畴是其庞大的理论体系在逻辑上的起点与终点，整个哲学体系以及与之相对应的整个宇宙始于斯而终于斯，其发展过程既是逻辑的自身展开，也是宇宙的自身运动。

也就是说，形而上学总是要寻找到一个终极的超验本源，并在认识论上认为把握了这个本源就认识了绝对真理。就存在而言，这个本源是唯一真实的实体；就性质而言，这个本源是无限的、永恒的、绝对的；就功能而言，这个本源给宇宙以统一性和意义，是创造万物和运动的最终动力。简言之，形而上学是对人类提问的终极解答。

因而，形而上学是一元论的、决定论的。用“一”包容“万有”、用单一的因素决定一切的封闭体系是所有形而上学的主要特征。

在社会历史观上，形而上学总是为人类社会的发展描绘出一个理想的蓝图，并相信历史的发展必然按照这个先验的蓝图，走向最完善的社会。

换言之，我所谓的形而上学不仅是指那些具有上述特征的哲学流派或哲学家，更是指人类的一种出于本性的思维方式，这种思维方式总是企图一劳永逸地解答提问。出于人的那种寻找终极归宿的自慰心理，人必然要指向终极答案的发

现。而这种思维方式恰恰无法回答人向自己提出的任何问题。

形而上学是人类之梦，而且是正在睡梦状态之中。

然而，当我们追问形而上学的深层究竟蕴含着什么时，便常常因其过于玄奥而陷于迷茫之中。但是，我们又必须追问：人类的天才们不惜花费巨大的精力来从事哲学研究的动机是什么？那一座座高耸云霄的形而上学的大厦赖以建立的根基是什么？究竟有没有本源、本体，有没有形而上学？

我并不认为我的解答能够揭开谜底。但是作为一种尝试和猜测也决不会毫无意义。这本书与其说是为了揭示谜底，不如说只是为了描述我发现的一个谜。

1·2 形而上学：理性与非理性的解释

如果按照中国当代人的理解，哲学就是世界观，是研究宇宙、社会和人的本质及其运动规律的学问，是人的理性把握和自觉意识的结晶。但是在今天，我认为这种理解是表层的、肤浅的、甚至是非哲学的。如果我们能够从对以往哲学的批判出发，以一种新的方式来理解哲学，我们就必须穿透表层，进入深层，去发现给予这种理性把握和自觉意识以价值和动力的生命之源——人的最本能的感性生命。*哲学上的形而上学以其既理智而又玄虚、既冷静而又神秘的外表掩遮了哲学得以成立的、不安的和骚动的生命。以大海上孤岛似的意识思

* 这里的感性不只是认识论意义上的"感性认识"，更是指本体论意义上的生命动力和个体的生存状态。

考掩盖了海洋深层的潜意识暗流。在这骚动的暗流中，人的自我保存、自我发展的本能是最根本的。由这本能欲望的实现或不能实现演化出人的丰富的生命：有恐惧、痛苦、抗争，也有自慰、逃避、欺骗；有与生俱来的对外扩张的统治欲、征服欲、占有欲，也有因无知而来的求知欲、好奇心；更有人企图超越自身的奢望（仅仅是奢望）。这些人的深层生命才是哲学的形而上学的真正本源。

说起来似乎难以令人置信，一个人的初恋的失败有可能使他的全部人生观（如果他是个哲学家，就是使他的哲学）与此发生着血肉相关的联系。童年时代所经受的一次巨大打击在肉体和精神上所刻下的印痕，有可能使他的哲学永远染上悲观主义的色彩。我们往往在成年之后以一种自负和清高而忽略童年的体验。但是，童年的体验是每个人都无法真正忘却的，它不仅留在心灵上，更重要的是它融入血液中，渗进神经中。没有意识到或有意识地忽略它们也并不能说明人可以超越童年，不能证明在你成年后的一举一动中完全舍弃了童年。童年就是本能，而失去或超越本能是不可想象的，如果真的失去或超越了，那就是一个人的最本真的生命的消失。也就是说，我理解形而上学的出发点不只是把它看作一种思想和理论体系，而是看成一种思维方式和行为方式。把形而上学理解为一种思想和理论，就会忽略人的存在方式、人的动机与形而上学的关系；而把形而上学理解为一种思维方式和行为方式，就会将形而上学与人的存在方式、深层动机联系起来。形而上学是思维方式与存在方式、行为与动机的整体。

也许有人会说，形而上学是理智的生活，与我所说的那些

非理性的冲动无关。追求统一、完整、有序、单纯、高洁是形而上学的特征，它已经用各种有力的论证为自身建立起一座纯净的纪念碑，不允许任何杂质掺入其中。而本能是邪恶的、丑陋的。正因为人不是过本能的生活，而是过理智的生活，人才成为人。高尚纯洁固然是人的一种渴望，而且是极为强烈的渴望。但是，只要一个人不每天耽于幻象，他就会发现世界本身、人本身总是处在令人恐惧而痛苦的卑鄙、丑恶、肮脏、分裂之中。我不反对追求高尚和纯洁，但我坚决摒弃那种用高尚、纯洁进行人为修饰的哲学，那种从不面对真实而一味炫耀自己的贞洁牌坊的哲学。大自然向人呈现的决不只是诗情画意般的田园风光，人生更不是供人观赏的花。原野的气息狂暴而粗野，生命的历程坎坷而艰辛。形而上学就是田园风光，就是供人观赏的花。距离它越远就越妩媚动人，熠熠生辉。形而上学可以解释一切，但就是不能解释生命的悲剧性。我认为，只给人看天国的哲学是一种罪恶。美好的形而上学本身就是人类无数罪恶之一种。至少可以说，理智在人类历史中所犯下的罪恶决不比感性本能少。“智慧出，有大伪”，最大的骗局往往由理智来设计。如果你承认人有弱点，那就等于承认形而上学并不高明。

1·3 有限与无限：人的宿命

必须把人的理性、意识和给予它们以生命力的源泉分清，前者只是后者的异化形态或变形。哲学，特别是形而上学把源于生命本能的、不可言喻的原始冲动转化为抽象的、可以用语

言传达的意识形态，并把它作为指导人生的理论。然而，相对于生命的存在本能，人的意识、理性是肤浅的；相对于生命的丰富性，语言的抽象是贫乏的。因而这种转化常常是不高明的、歪曲的。久而久之，理论便与人的生命分裂开来，成为外在于人的生命的主宰力量，并且掩遮了人的生命。这正是人类无法最终摆脱的悲剧：人所创造的一切并不是为了压抑自身，而是为了发展自身，但人的有限性又必然使自己的创造物反过来阉割和束缚人的自身。人的自我束缚的顽固远远胜过其他的束缚。这一悲剧最深层的原因是：人所创造的一切都是为了能够超越自身有限性，然而有限的存在根本无法创造出能够现实地超越有限性的东西。所谓超越，对于人类来说，仅仅存在于意念、渴望、幻想之中。形而上学完成不了现实的超越，科学也不行。只要是人的创造，毫无例外地要被人自身的特殊性加以限定。人类的命运便永远处在这种有限与无限的二律背反中。这实际上是人的肉体的有限性、必然性和精神的无限性、自由性的二律背反。人的精神可以指向无限，期待永恒，但是人的肉体却只占有有限的空间、只经历短暂的时间。如果真象笛卡尔说的那样，灵与肉是相互独立的二元存在，那便是人的幸运，因为这种独立使精神可以脱离肉体而高举远翥。然而，人是完整的，精神是肉体的一种机能，尽管这是一种不同于其他动物的机能，但是人的肉体的毁灭注定了精神也将毁灭。是的，精神总是希望并相信肉体毁灭之后精神仍能永垂不朽，通过各种人为的努力来争取不朽。但是，作为肉体的一种机能的精神所企求并相信的不朽仅仅是肉体存在时的一种欲望，更可悲的是永远无法实现的欲望。正因为无法实现，人类才能世世代代地去追求。

1·4 没有永恒：人的自我决定与真理

人的存在不取决于任何外在于人本身的本体，一切都是人的自我决定，人之外无本体。而形而上学恰恰模糊了、歪曲了这一点，创造出无数种外在于人的本体来主宰人。而在实际上，形而上学也是人的自我规定，只不过是一种异化了的规定而已。

不是"理念"、不是"道"、不是"上帝"主宰着人、决定着人；也不是国王、群体、国家、社会主宰着人。而是每个人从自我的本能情欲的需要出发对客观世界的自由选择主宰着、决定着人以及与人发生关系的一切。"神"是人对自身的决定的变型。宇宙之于人，其意义不在它本来是什么（本来是什么，人是无法知道的），而在于它在人的需求中、选择中、解释中、把握中是什么。蚂蚁眼中的世界与人眼中的世界会完全不同。假设有一种生物，其体温高出人几倍，那么火对于这种生物的意义就会与火对于人的意义有根本性的差异。这种生物或许能在熊熊的烈火中跳舞、睡觉、打牌，火山喷发对于它们来说就不是灭顶之灾，而是最幸福的时刻。即便仅就人自身而言，每个人的世界也不同于他人的世界，此一刻的人也不同于彼一刻的人。在特定的情境中，人的生命永远是一次性的和瞬间性的。情境一变，世界便面目全非。因此，对于人来说，整体也好，个体也罢，自我的消失都意味着宇宙的消失，自我的变化便意味着宇宙的变化。"一切皆流，无物常住"。人的生命作为一个不断地接近死亡的运动过程，作为一个待塑造、待完成而又永

远无法固定的存在，决定了宇宙在人的眼中的不断变化。我不在了，他人还在、宇宙还在，但是这宇宙只对他人呈现意义，是他人的宇宙。无论对于他人来说这宇宙的生命还能够持续多长时间，也无论这宇宙多么丰富，但是对于已经消失的特定的我来说，自我不在，自我的宇宙亦不在。只有有"我"这个此在，才会有"他"那个彼在，才会有二者所形成的特定关系中的特定意义。"此在"毁灭，"彼在"亦随之消失。每一个特定的客体都是相对于特定的主体而言的，客体不会脱离主客关系而单独存在，正因为有二者的关系，才会有二者的存在和区别。主体不在，客体焉附？从来就不会有独立于主体生命之外的永恒客体，客体是人的创造物。主客体关系是人与自己的创造物之间的关系。更不会有独立于特定的人之外的永恒的客观真理。真理只存在于主体与客体的特定关系中。真理并不超然于万物之上，它不是上帝，而在万物之中，是万物对人呈现的意义。真理是价值，而不是中性的石头。在这个意义上可以说，一切真理都是具体的、特定的，绝没有放之于四海而皆准的真理。真理就是范围、界限、特殊规定。没有界限的理论不是真理，而是欺骗。牛顿有牛顿的界限，爱因斯坦有爱因斯坦的界限，马克思有马克思的界限。任何企图超越特定关系的理论，都不是真理。而主客体之间的关系的性质完全取决于主体的需求、目的、意向、状态以及人的创造。一个美丽的女裸体在画家、自然科学家和妓院老板的眼中就是性质完全不同的客体。在画家的眼中她是精神性的，在自然科学家的眼中她是物质性的，而在妓院老板的眼中她是商品。客体的多方面意义对应着主体的多方面需求，在特定的关系中，每种意义都有它的存在理由，都有

它的特定价值。科学家无权指责画家的判断，因为他们不同的需要建立了不同的主客体关系。

形而上学的荒谬就在于它总是想寻找到永恒的客体和永恒的客观真理，以此为人类提供一种永恒的宇宙模式和人生模式。然而，这是梦，尽管它极为美丽。甚至可以说，形而上学是人的荒谬性的证明：为了心安理得、一劳永逸地生活在这个世界上，人往往要虚构一种假象并且相信这假象是真实的。也许，如果人能够永远象婴儿躺在摇篮中一样地躺在虚构上，那么他便能永远做甜蜜的梦。但是，人是要醒的。

二、别问我"是什么？"

2·1 两种提问、两种存在方式：是什么和怎么样

宇宙是什么？人是什么？个体是什么？自我是什么？这种提问本身就是人类最不明智的一种表现，是人的愚昧的存在方式的表现。只要承认一切皆流，无物常住，那么，你问我××是什么，我就会回答：××是其所不是。套用赫拉克立特的"存在而又不存在"的名言，就是"是又不是"。关键在于在什么情境下"是"，在什么情境下"不是"。对于人（对于任何东西）都不能追问他是什么，而只能描述他怎么样。"是什么"的追问总是想在差异中寻求相同、统一；"怎么样"的描述仅仅是为了把握特殊和个别。前者是形而上学，静止地观察事物；后

者是反形而上学，运动地观察事物。由"是什么"到"怎么样"就是哲学发展的轨迹。在这种不同的提问方式的背后，是人的存在方式的差异。

假如要我来描述人，我说一副骨架支撑着一堆肉，一滩血滋润着一团乱七八糟的神经、细胞，以及由此而产生的自我保存、自我发展、自我实现的本能欲望和对自身存在的自我意识。想吃山珍海味，想住华贵堂皇的房子，想与漂亮的异性同床，想受到他人的承认、尊重，想占有、想创造、想享受，想永垂不朽。即便死后，仍然在想。秦皇的坟墓中的兵马俑是永恒占有之梦，金字塔的雄伟崇高是永垂不朽之梦。陪葬是死人欲望的地狱式表达。但是，这种描述仍然无济于事。发现一个鼻子、一张嘴、两只眼睛、两条腿这种所谓的"共性"是极为容易的，稍有归纳能力的人都能办到，而要发现每个人相似的外壳中所蕴含的特殊的气质、性格、情欲则是困难的。即便只从生物学的角度看，每个个体都是独特的。"DNA"的发现也不能说明人与人之间的巨大差异，正象共同的文化背景说明不了每个人的文化素质一样。

2·2 对特殊的发现与创造的价值

我认为，最伟大的发现都是对特殊性的发现。一般、共性、普遍往往只是假象。对于人来说，共性是等价物，对任何人都是一副面孔，如果人类都服从于这种共性，那么世界就会单一得近乎于僵死。这种单一的世界只适合于非生命，而生命却处处显示出差异。人人可以谈论的常识根本就不需要天

才，对每个人都具有同样意义的对象根本就不是人的对象。只有别人没能发现而只有你能发现的东西，只有别人身上不具有而只有你才具有的东西才是有价值的。也就是说，只有这些独一无二的东西才能够使你作为一个人而独一无二，才能使你的发现成为不可重复、不可替代的唯一现象。某种理论，特别是科学原理在被发现之后也许会变成一般常识，但在这个原理未被发现或正在发现之中的时候，它就是特殊，对它的发现只有特殊的个体才能完成。如果人人都能发现那就不是有价值的东西了。我们承认牛顿的伟大就是承认没有他就不会有经典力学。在这里，发现是创造，常识是模仿。人类的一切伟大创造，在创造的过程中都是独一无二的。对于人的价值来说，第一架飞机的诞生才是有意义的，而成批生产的飞机则无意义。有不可重复的爱因斯坦，才会有相对论。即便没有爱因斯坦也早晚会有人发现相对论，这种假设是站不住的。没有爱因斯坦，现代物理学对牛顿力学的超越也许就会是另外一副样子。天才与凡人、创造与模仿的区别就在于：天才是独一无二、不可重复的，而凡人可以重复无数次；创造总是独特的，而模仿总是一般的。在这个意义上，天才的创造天生地蕴含有叛逆的精神。天才是独特的，以其只属于他自己的东西击毁那些属于大众的东西；凡人是平庸的，总在为自己寻找可供模仿的偶像，依赖人人都在依赖的生活方式。抗拒、征服、粉碎整体的同化是天才的标志。而顺从、屈服、维持整体的同化是凡人的标志。

形而上学的悲剧就在于它总是寻找一般、共性、普遍，寻找统一性来说明宇宙与人的存在。因而，形而上学是一种同化，反形而上学就是对同化的抗拒。

每个人都是一个独特的存在，关键在于你能不能发现并实现这独特的存在。

2·3 一与多：虚假与真实

人的欲求是无限的，在根本上是无法满足的，因为人的最大欲望是长生不老，永远象初恋的情人。在这种无限欲望的审视下，这宇宙似乎太小、太贫乏，总也满足不了人。今天，全球性的能源危机仅仅是个开始，是人类无限扩张的自我惩罚。世界之贫乏不在世界本身，而在于人的欲求太高太丰富。而欲求之丰富在根本上又取决于每个人的有限与短暂。正因为有限，才有无限的欲望；正因为短暂，才有永恒的追求。这是多么残酷而又多么令人激动的二律背反啊。假如一个人真能无限、永恒，那么他就不用去争、去抢、去拼搏、去竞争、去玩阴谋诡计、去大公无私便能坐享一切。而这个人不在现实之中，只在幻想的天国，他就是上帝。柏拉图的"理念"、庄子的"道"、以及形形色色的本源之所以是统一的、无限的、无所不在的、不生不灭的、永恒不变的，这决不是因为宇宙本来如此，而是因为人的欲望如此。一元论不能证实，只能假定。它假定这世界上只有一个真理、一项原则、一种爱、一种善、一个上帝，而这个"一"便以假定一个全知者的存在为前提。人在照镜子时都有点顾影自怜或感动：原来我如此英俊。形而上学就是镜中之我。"一"最简单，也最安全，当一个人感到他与宇宙合为一体之时，所有的恐惧都会消失。进入无限和永恒也就是成为"一"。但是，"一"是虚假的。能包容一切之"一"是没有任何规定性的假设。

形而上学的虚伪就在于它以无庸置疑的口吻告诉人们："理念"和"道"是真实存在的，它们在逻辑上就是"一"。而在实际上，形而上学是以一种极为玄虚的、抽象的方式表达了人的深层欲望。它是人对自身无法摆脱的悲剧命运的深切关注。形而上学的基础就在人的生命之中，是人的本体情欲的理论表达，尽管它是歪曲的表达。形而上学的宇宙和人生是完善的、现成的、早已完成的，是任何人都能读懂的"一"；而我认为，宇宙和人生是不完善的，正在不断地生成着、创造着，没有完结之日，是人永远读不懂的"多"。宇宙不是处在绝对的整体稳定中，而是处在个体追求的冒险中。没有必然，只有奇遇。

三、从恐惧开始

3·1 亚当和夏娃偷吃禁果：智慧即悲剧——分裂

在人有限的视野中，天空和大地相距遥远，星光的神秘引起人的无穷遐想，人们总希望有一天能真正地离开土地，升腾到那难以企及的天国上去。然而，就宇宙本身来说，没有天与地之分，空间是一种无间断的绵延，地球仅仅是一个小小的环节而已。但是人总要去追求那些在大地上、现实中所没有的东西，因为大地上、现实中充满了罪恶，而形而上学正是这种没有的东西。它首先来源于人类对自身的分裂、有限、短暂的自我意识以及由此而产生的恐惧。恐惧是形而上学的活的源泉。

假如亚当和夏娃没有违抗上帝的禁令，假如他们没有因偷吃智慧树上的禁果而被赶出幸福的伊甸园，失去了无知无欲、无忧无虑的生活，没有象一个开始走向独立的孩子离开母亲——大自然——的怀抱，人类就不会有自我意识的觉醒。而没有自我意识的觉醒，宇宙和人生就是混沌一团，毫无界限，分不清人与自然、男人与女人、主体与客体，也分不清感性与理性、善与恶、是与非。没有分裂与对立也就不会有冲突，没有冲突就不会有恐惧以及种种痛苦。而没有恐惧和痛苦还会有企图要超越它们的形而上学吗？无怪乎老庄把无知的混沌状态视为生命的极致；无怪乎所有的人类理想都与统一的天下大同相联；无知是幸福。然而，人不是只为了幸福才出生的。人的本能中蕴含着一种充满活力而又邪恶的倾向——对分裂与冲突的自发性狂热。这种狂热注定了人的悲剧命运，注定了人类的觉醒。悲剧本身并不痛苦，痛苦的是对悲剧的清醒意识和深切体验。正如无意识的死亡并不痛苦，这是一种自然的消失，而目睹这死亡却是痛苦的。死者把幸福带进了坟墓，而把痛苦留在了人间。

当我们进一步发问：为什么亚当和夏娃在上帝的监护之下还要偷吃禁果，抛弃幸福而宁愿走向苦难呢？难道这果真是蛇的诱惑使然吗？我想，外在的诱惑不是真正的原因，而是人的本性就如此。而这样的故事情节安排也肯定是人的自我恐惧在作怪。人不愿意或不敢承认人的本性如此，因此便用蛇的诱惑来加以掩饰，将责任推给外在的环境。的确，用外在的诱惑来说明人类的悲剧总能在某种程度上或多或少地减轻这个故事的残酷性。

这个故事告诉人类：智慧本身就是悲剧。尽管肉体能够

具有意识是自然界的一大奇迹，但这奇迹所带来的更多的是痛苦。人区别于动物的特征就是人的界限。当亚当和夏娃醒来之后，随着混沌的宇宙、无知的状态的消失，平静安定的乐园也开始消失，一切都变得清晰了，界限不可避免地出现了。亚当和夏娃最先意识到的是自身的赤裸，男女之别的耻辱不允许他们继续保持原始的朴素状态。于是，他们开始进行自我掩饰，不再敢赤裸着互相正视，不再毫无顾忌，苦恼渐渐地包围了他们。一片树叶、一张兽皮、一个简单的遮挡身体性器官的动作划开了两个世界：野蛮与文明。而这种耻辱意识的更深层则是人自身的分裂——感性与理性、本能与道德，也就是灵与肉的冲突。人的一切外在冲突都可以还原为这种人自身的内在冲突。人自身的分裂为人类提供了不同的视点，这就必然带来人的视野中的宇宙分裂：主体与客体、人与自然、个人与社会、自我与他人、是与非、善与恶……分裂必然走向对立和冲突，冲突又必然生发出悲剧，对悲剧的恐惧和逃避正是形而上学之统一本体的根源。同时，分裂标志着自主、独立、自由意识的觉醒，意味着对寻求安全感的生活模式的否定。也就是说，当人意识到在现实中人的分裂悲剧的不可避免和永恒性时，意识到自由是一种毫无安全感的冒险时，便只能在幻想中、在思辨中创造出一个可以弥合这种分裂的统一体，在精神上寻求一种慰寄和归宿，并且要以全部努力使人们相信，只要在想象中、在思维中认识或领悟了这个统一体，人就能够现实地克服分裂。然而，这种克服仅仅是精神上的，而在现实中克服分裂是无望的、不可能的。人生是永恒的流浪，是从生到死的过程，任何归宿都是暂时的，即便你永远死守住一个地方，也无法改变流浪的状态。想象中的终极在现实中是不存

在的。当这种分裂性在弗洛伊德的深层心理学中被揭示为本我、自我、超我之间的不可调和的冲突时，人的自身分裂便在理论上被揭示为人的宿命。

因此，人的永恒分裂便决定了人要去寻求幻想中、思辨中的统一体。但是，冲突是人的本能所必须的，痛苦是生命的原动力，离开了冲突与痛苦人便成了石头。其实，哲学本身所使用的对立范畴就是生命形式。充实的人生宁可在冲突中痛苦地完成，也不愿在平静中幸福地完成。正如维特根斯坦所说：在这个无聊的世界上，我们居然还能活着，这本身就是奇迹，就是美。

3·2 短暂的生命与永恒的时空

无论人类到现在已经生存了多少年，也无论人类作为整体的类还将存在多长时间，都无法改变这样一个简单的事实：对于每个个体的人来说，死亡是必然的，是横在每个人面前的无法超越的鸿沟，它为人生划出了一条痛苦而致命的界限，每个人的生命只有在这个界限内才有意义。死亡赋予了生命以价值，因为人都要死，所以才有对生的珍惜，才尽量使生更充实、更完善。面对死亡时，人将变得纯粹。死亡是一种还原，任何曾经不是人的人在接近死神时都将还原。在这个意义上，死亡不是对生命的否定，而是肯定，正是死亡给予了生命以动力。无论是纵欲主义的现世享乐观，还是禁欲主义的现世苦行观，都源于死亡为生命划出的界限。如果没有死的必然，难道“永生”的理想还会有价值吗？正象无知是知的动力一样，意

识到无知才会去知，去创造幻想中的全知。必须老老实实地承认：人是要死的，人是无知的。但是，在抽象的理智上承认是容易的，而在具体的情境中则很难承认。换言之，形而上学对永生的追求不是出于理智的判断，而是出于情感的需要。苏格拉底的伟大就在于他既在理智上又在情感上承认死的必然、无知的必然。所以，他公开坦白自己是无知的，他面对死亡坦然超脱。但这决不是说苏格拉底真能超越无知和死亡，只能说他以一种率直的生活方式完成了自己。

相对于空间与时间，人生太有限、太短暂了，对死亡的恐惧就是人对自身的有限和短暂的恐惧，其哲学形式就是对空间与时间的恐惧。

漫步哲学殿堂，常常使我提出这样的问题：为什么空间与时间这两个极为抽象的概念伴随着哲学发展的始终？为什么所有的哲学家都要回答时间与空间的问题？人为什么有康德所谓的时空形式？我猜想(不过是猜想)，这不仅仅是因为时间与空间是人的主体思维的先天的感性形式，借助于它们人才能获得知识(康德的时空观)，也不只是因为时间和空间是客观事物的运动形式，它们为人的知识提供了绝对客观的标准(牛顿、恩格斯的时空观)，甚至也不仅仅是因为当运动加速到一定程度(光速)之时形成了相对的时空(四维空间)。这些时空观的适用范围更多是在科学领域和认识论之内，是哲学家们为了回答科学的发展所提出的认识论问题而产生的。因而，这些时空观更侧重于人的理智。但是，从生命本身的意义、价值的角度看，时间与空间的重要性就在于它们是人的生命的永恒的价值尺度，是与人的深层欲望血肉相关的人生意义的参照系。每个人在时空坐标系上所占的位置就是他的

生命值，是他的人生意义的标志。

相对而言，谁占有的空间大，享用的时间长，谁的生命就丰富，就深邃，谁就有超越一般人的价值。这与肉体的死亡无关。肉体可以在一瞬间消失，但人的伟大创造物却留存下来，继续与时间抗衡。一个政治家的价值在于他是否能扩大自己的权力空间，延长自己的权力时间。也就是说，他所创立的某种政体在人类历史中延续的时间愈长，波及的空间愈广，他作为一个个体的价值就越大。这种延长与扩大如果超越了其他政治家，那么他作为一个政治家的价值就要高出一筹。一个思想家的价值在于他的思想能够在多长时间内征服过多少人，特别是当他提出了一个需要世世代代的人都必须回答的问题时，他的价值便随着每一次回答而增值。换言之，思想家的价值主要不在于他解决了什么，因为解决意味着完成和终止；而在于他提出了什么，因为提出意味着开始和发展。即便解决，也是蕴含有启发性的新问题的解决，是一种开放性的结论。自相矛盾并不能说明思想者的无能，自圆其说者也并不见得伟大。自相矛盾是一种人本身的存在状态，是朴素的，而自圆其说是一种人为的修饰，是做作的。最善于自圆其说的人往往是浅尝辄止者，却又把自己打扮成全能全知的神。

同时，独创性是超越时间与空间的，它的价值往往不是时空的数学尺度所能度量的。大凡历史上的天才人物，无论是在政治上还是在思想上，只要他所做过的事具有独一无二的开拓性，那么他的生命就会产生某种趋向于无限和永恒的东西。在任何一个领域内，独创是赢得时空的最好途径。没有独创的人即便活上一百二十岁，他在时间的流逝中仍然等于零。在这里，时空失去了物理的意义，具有了生命的意义。

现代生命哲学的时空观与古典时空观的最大区别不仅在于相对论，更在于时空的物理性与生命性的区别。在古典哲学中，时间和空间往往与形而上学的实体相连，它是客观的，理智的、永恒不变的，是一种准确的“钟表时间”。而现代哲学的时空与生命的存在本身相联，是主观的、非理性的、永远变化的，是一种不确定的“心理时间”。在“心理时间”中，十年时光的流逝也许与人的生命毫无关系，但有时候，一分钟的等待都是致命的，都能使人的生命达到饱和状态。为了某一特定的瞬间，人可以用一生为代价来交换。当时间过去之后，值得回忆的不是所有的时间，而是那些与生命息息相通的、决定生活道路的某些瞬间。

时间意味着永恒、运动、变化，空间意味着无限。对于人来说，时间是更根本的。如果一个人只拥有无时间的空间，那么他的生命就是静止的。人死后躺在坟墓中，尽管他的尸体还占据着一定的空间，但是这空间是僵化的、静止的，与生命的运动毫无关系的。一旦时间的运动中止于某一空间，生命也就完蛋了。因而，是时间给予了空间以价值。金字塔的千年不倒并不能使人永生。与其说它的存在象征着永生，不如说它每时每刻都在提醒人类：正是生命在时间上的中止才造就了这座占有巨大空间的坟墓。当后来的人们站在金字塔前，仰望它的尖顶或爬上它的尖顶时，也许会感到一种崇高和永恒，但是，在下面，支撑着这种感觉的不是别的什么，而是死亡。

我觉得，形而上学是以精神产品的形式来建造一座座金字塔，在形而上学上所耗费的精力要远远超过所有的坟墓。老庄哲学中的“道”，柏拉图哲学中的“理念”，亚里士多德哲学中的“实体”，都被规定为或证明为永恒与无限的结晶体。中国古

典哲学中的"无"既是空间的无限，也是时间的永恒。在这里，死亡主宰着一切。正象那些专制者们相信通过建造巨大的、结实的墓坟来使生命永垂不朽一样，形而上学家们相信通过建立无所不包的哲学体系来使生命永垂不朽。想象能够如此，哲学能够如此，而现实的人生却不能如此。对于现实中存在的特定个体来说，他能够实际占有的空间极为有限，一个人的脚印不可能遍布地球的每个角落。即便地球上到处都有他的足迹，即便他乘坐飞船进入过太空，但是相对于整个宇宙来说也仅仅是一隅。无法穷尽的宇宙足以使人望而生畏。康德的年轻时代就是在这种恐惧与敬仰的交替中度过的。他仰望星空时所感到的人之有限、渺小，也许是他论述崇高感的最初基础。崇高与恐惧的内在联系根植于无限和有限的巨大反差。无形式的巨大空间和有形式的人的肉体之间进行着紧张而徒劳的对抗。从无限的空间中会产生一种粉碎性的力量，它使人无法真正地抬起头来正视它。康德说崇高源于恐惧，终于精神上、道德上的超越，恰好对应着人的有限的现实存在与无限的精神追求的二元对立。"上有日月星辰"的生命体验似乎是康德全部哲学的基础。如果没有这种对宇宙之无限与人生之有限的体验，康德决不会第一次在哲学史上专注于人的认识界限的问题，也不会把宇宙本身作为"物自体"划出人的认识范围。"物自体"的提出决不是单纯的可知论与不可知论的问题，而是界限，是康德为人的生命划出的一条不可逾越的界限。可知论的前提是认为人无界限，人是万能的全知；不可知论的前提是认为人有界限，人只能知道这界限以内的东西。可知论把人作为上帝，不可知论把人作为人。上帝无限而人有限。在这个意义上，可知论是神话。这种神话不是每一个具体的

认识过程，而是在终极意义上的人之万能。写到这里，我想起了蚊子。与人相比，蚊子太渺小了，其生命太短暂了，而且人类设计了许许多多驱蚊的东西。但是，它那“嗡嗡”的叫声足以使人心烦意乱、彻夜难眠。大自然造就了蚊子，给了它以其他的生物所不具有的特殊求生机能，正是这种机能使人对此束手无策。“痒”能够使人在某段时间内毫无作为。凡是大自然造就的生物都有一绝，在这一绝面前，人是无能的。蚊子叮人而且奇痒，这就是一绝。

同样，一个人所占有的时间也是极为短暂的，纵使从可以推算的人类历史的角度讲，一个人活三百岁也只是一瞬。“一个人不可能两次踏进同一条河流”。“逝者如斯夫，不舍昼夜”。赫拉克利特和孔子对时间与运动的哲理性反思，与其说是理智的，不如说是源于对生命短暂的体验，一种伴随着恐惧与悲哀的体验。在时光的流逝中，生命既存在又不存在，前一刻与后一刻的差异是实质性的。庄子曾经感叹人生如梦、转瞬即逝，也证明了时间的运动是对人的最大威胁。尽管时间永远平静地流逝，但它的不可逆性便意味着一个残酷且无法逃避的事实威逼着生命，它在人类的心理上所掀起的波澜足以湮没一切。对于这种无法挽回的流逝，人类只能依靠回忆、幻想，依靠主观精神上的过去、现在和未来的交融。对童年、对过去的怀恋不仅仅是恋旧，它是人企图再生一次、从头开始生命欲望的变相表达。人的生命越是接近黄昏就越是向往日出的辉煌。太阳可以落了又升，周而复始，人的生命则不能。佛教的轮回观是对时间的逃避，把生命的时间解释为前世、现世、来世的轮回实际上是无时间，或者说有意扼杀人的时间感。这种时间观固然造就一种心理平衡，一种对死亡的超脱

态度，但是这种平衡和超脱是以付出全部现世的生命为代价的。对时间的无动于衷实际上是对生命本身的淡漠。既然现世的苦难既有前世的因缘，又有来世的摆脱，那么人便不必挣扎，逆来顺受就是了。凡是处在非生命状态的民族，几乎都没有时间意识，没有时间意识就没有生命意识。因为生命意识往往表现为对现世的高度重视，对时间流逝的抗争。

因此，人最恐惧的莫过于时间与空间，它们的永恒和无限是一架悬在人类头上的警钟，时刻提醒着人们：在宇与宙之中，任何有形的、具体的生命都是有限的、渺小的、短暂的，动物如此，人亦如此。更大的悲剧在于，人的生理结构偏偏使人能够清醒地意识到这种有限与短暂。这种意识所导致的并非平静，而是使人陷于无休止的恐惧之中。正是人对自身的有限和短暂的恐惧使时间和空间构成了哲学的重要课题，也使那些形而上学者们把无限与永恒给予了超现象、超现实的本体。

3·3 对恐惧和冒险的本能狂爱

也许，世界上再没有比恐惧更复杂、更深刻的人生体验了。恐惧能够使人升华，在精神上走向崇高，也可以使人退缩，在精神上走向卑下；恐惧能够生发出拼搏的意志和力量，也可以使人走向沉沦和枯萎；恐惧感能够激发出人的智慧，也可以把人的大脑变成一块石头；恐惧既包含着陌生、惊奇，也包含着痛苦、绝望。致命的恐惧往往使人无所畏惧，构成生命的转折点。尽管痛苦、尽管挣扎、尽管毛骨悚然，然而人无法

现实地摆脱恐惧。对生，对死，对爱，对分裂、有限、短暂，对一切未知和不可知的……恐惧成就了人和人类文明。如果人类真有一天摆脱了恐惧，那么人也许就变成了另一种生物；如果一个民族缺乏恐惧，那么这个民族就很难具有抗争精神；如果一个人没有恐惧，那么他就会裹足不前。恐惧为人提供生命迸发的契机，它要求人抛弃一切等待和左顾右盼，去孤注一掷、去冒险、去将全部生命的活力调动起来。

冒险是人类成就一切伟大事业的内在本能，而冒险在心理上和生理上的反应必然伴随有恐惧。热爱冒险就是热爱恐惧。恐惧有一种邪恶而神奇的魅力，它使人的内在张力达到最大值，引导生命从过去走到今天，走向未来。如果没有人对恐惧的本能狂爱，莎士比亚笔下的那个野心勃勃的刽子手麦克白每分每秒都在忍受恐惧煎熬的场面，就不会直到今天还震撼人心。在那个平静的夜晚，半夜的敲门声使麦克白夫妇的紧张达到了最高度；如果没有恐惧，奥尼尔笔下的那个杀人如麻的琼斯皇被恐惧逼入绝境的场面也不会产生巨大的舞台感染力。有有形的恐惧，也有无形的恐惧；有对外在威逼的恐惧，也有对内在自我的恐惧。无论从哪个角度看，恐惧的无法逃避恰好说明了恐惧是人的本能性反应，是人与宇宙相互关系的重要纽带之一，是人与人之间相互交往的基本方式之一。

不仅邪恶令人恐惧，即便是爱也令人恐惧。爱能造成一切也能毁灭一切。母子之间、情人们之间、夫妇之间通过爱的方式而进行的残酷搏斗发生在日常生活的时时刻刻，而且这种搏斗往往是最折磨人的。卡夫卡在《致父亲的信中》详尽地描述了他对父亲的恐惧心理。想来这应该是压抑和扼杀，但这种父子之间的心理搏斗却成就了一位独特的作家。假如

你真爱一个人，你对他（她）的情感中一定伴有恐惧；而敬仰几乎是以恐惧为情感基础的。当人们站在肃穆的教堂中，面对耶稣受难的十字架，向往着上帝的天堂之时，那受难的鲜血难道不使人全身颤抖吗？难道毫无保留的忏悔不需要克服自我恐惧的勇气吗？上帝的仁慈、博爱决不是无条件的，被拯救者的心理恐惧是得到拯救的前提。

在恐惧中，人的心理开始倾斜，人的生命开始了剧烈的运动，绷得紧紧的弦随时可能断裂。因此，伴随着对恐惧的热爱而来的是一种相反的情绪体验，摆脱或克服恐惧。一旦现实的克服不可能，从人自身的生命中便会自然而然地生长出一种必要的心理补偿：想象的思辨的超现实、超时空的性质，为人在恐惧中获得心理上的平衡、精神上的自慰提供了最佳机能。于是就有了与“理念”相伴随的“理想国”，与“道”相伴随的“原始田园”，与“上帝”相伴随的“天堂”。有多少种哲学上的形而上学体系，就有多少种“乌托邦”。大凡形而上学都要在为宇宙规定一个本源之时，为人类寻找到一个最终的归宿，因为，宇宙的统一性在逻辑上要求有社会的统一性与之对应。所以，形而上学在宇宙观上、认识论上的乐观主义必然导致社会历史观上的理想主义。它使人获得了一种虚幻的而又是必要的心理补偿。既然现实的人生总是分裂的、有限的、短暂的、痛苦的、残酷的，既然上帝创造人就是制造苦难的现世和幸福的来世，既然我们根本无法摆脱人在现实中的悲剧性宿命，那么就让我们在精神上去超越吧，在幻想中去认识、领悟和把握那个主宰万物的实体吧。领悟了统一就超越了分裂，领悟了无限与永恒就超越了有限和短暂，领悟了上帝就超越了现实和人自身，进入了“天堂”。当人与宇宙（时空）融为一

体之时，所有的痛苦和恐惧都会消失。在这时，人是平静的、飘然的、幸福的，就象庄子哲学中的处子真人，更象那些历遭劫难而在沉浸中得到神的启示的宗教先知。相信那条简陋方舟吧，洪水定要退去，绿色的橄榄枝一定会出现在阳光普照之中。然而，无论这样的时刻在精神上能够重复多少次，但在现实中却只有一次——死亡。基督教的教义说，当一个人躺在坟墓中的时候，他才走完了人世间的苦难历程；当一个人安详地闭上双目、停止呼吸之时，他才得到了彻底的解脱，聆听着来自天堂的呼唤。在这个意义上，形而上学的解脱很类似自杀，在走投无路的情况下悬梁自尽与在解释不了人的悲剧时的虚构具有相同的性质。形而上学是精神上的自杀，是无肉体痛苦的消失。

人啊，对你相信和崇拜的东西一定要备加小心。而我更欣赏信仰崩溃后的绝望。

四、熄灭理想的光环

4·1 作为心理自慰的形而上学

形而上学是人类的自慰，与其说它是一种理性的、逻辑的力量，不如说它是情感的力量。在形而上学中，理智的外壳象只人工制造的精巧的花瓶，把野生的植物（生命的原始状态）装饰起来，摆在高雅的客厅中供人观赏。我不怀疑它的

美，也不怀疑人们一定因为它的美而感到轻松，但我更愿意回到大自然中，回到悬崖边看石缝里的生命形态，体验暴风雨中的野草莓。

如果我们更深入地分析一下人的这种心理自慰，就会发现其中潜含着人类的颇有深度的精神现象：自我超越的欲望和由此而产生的理想。多少世纪以来，理想一直被奉为光环、火炬、灯塔，被喻为茫茫暗夜中的星星。在某些民族中，理想代替了现实而成为最高的、绝对的价值标准，它与高尚的、充实的、纯洁的生命密切相关。但是，我要说，理想不是光环，不是绝对价值，也并不那么纯洁，它的实质象穿衣吃饭一样平庸。楚楚动人的是因为理想可以使人经常处在一种自我欣赏的情境之中，似乎理想就是现实本身。形而上学不可能实现真正的自我超越，理想也不能。

4·2 自我超越欲的幻想表达

形而上学以极为抽象的形式表达了人类的自我超越的本体欲望。人类，作为一种具有自我意识的生命，不仅仅要求现世的满足，现世的有限和短暂使人们更要求来世的满足。虽然来世只是一种期望和幻想，只是精神的自慰，但是它的巨大能量甚至能够使人甘心情愿地放弃现世的一切。人对宗教的无法消灭的虔诚信仰，就是源于这种对来世的满足的本能追求。科学真理和启示真理的对立及其文艺复兴以来科学对宗教的节节胜利在很大的程度上是一种假象。对于人的价值来说，宗教绝不次于科学。而且，相信科学万能这本身就是一

种新的宗教。现代的科学哲学认为：一种理论即使有充分的事实根据也可能是虚假的，而得不到任何事实支持的理论也不一定就无意义。超越的欲望是超现世的，它得不到经验的支持，但对于生命来说，它是有价值的。宗教战胜不了科学，科学也战胜不了宗教，因为人的现世要求和来世要求都是与生俱来、随死而去的；想彻底根绝一个人对天堂的神往就象要彻底根绝一个人对性的要求一样，是不可能的。关键在于以什么样的视点来看待超越的欲望。

人一旦自觉地意味到了自身的分裂、有限、短暂之时，意识到死的不可选择之时，便在渴望现世人生的各种欲望满足的同时，也渴望能够超越这种分裂、有限、短暂，超越死亡。因为现世的满足再充分也是有限的、短暂的，死亡的界限使这些满足在根本上失去了意义。在死神的眼中，最伟大的人物与最渺小的人物的尸体是等值的。如果说在人的生命旅程中，有什么与人的主观欲望毫无关系的纯客观的事实的话，那么只有一个：死。

也许，在对死的各种态度中，可以发现一切生命的奥秘。为了永恒而放弃短暂、为了无限而放弃有限是从古希腊就产生的伦理学。但是，更残酷的意识在于：人不仅能因意识到现世的有限而产生超越的欲望，而且能意识到所谓超越只是一种永远无法现实地加以实现的欲望，前一种意识是一切形而上学和乌托邦的人性基础，后一种意识是一切反形而上学、反乌托邦的人性基础。我称前者为自慰意识，后者为自虐意识。事实上，尽管在古典哲学中自慰意识占主导地位，但是自虐意识也并非全无。古希腊神话已经具有了自虐意识。精灵西勒诺斯说：最好的东西是人不可企及的，那就是不要出生，因

为生意味着死。自慰意识曾创造了无数诱人的神话、幻象，而自虐意识则针锋相对地击碎这些神话和幻象。这也许是一场旷日持久的争战，直到人类的末日。而且，自慰意识向自虐意识的转化，说明了人类的觉悟程度的不断提高。在现代文化中，人在各个领域都失去了高贵、神圣的性质，现代人似乎在以古代人对待其它生物的残酷心理对待自身。也许，在未来的世纪中，自慰意识还将压倒自虐意识，但是无论如何，自虐意识的觉醒毕竟是人对自身认识的一次飞跃性突破。

从这个角度看，所谓的事业心和功名心并不象人们通常理解的那般圣洁伟大或那般卑鄙渺小，二者在根本上是一致的。事业心用于褒义是人的自我装饰，功名心用于贬义是人的自我虐待，两种心态有着共同的人性根源。因为，事业心也好，功名心也罢，它们都不仅仅是一种对现世欲的追求，其中深藏着企图流芳百世或遗臭万年的超越性欲求。虽然在通常的社会伦理看来，二者的价值完全相反，但这种相反只是表面的，而在深层却是同一的：即怎样使自己的一生有意味，并且让这意味永远留在人世间，诱惑着每个人去嗅，不论它们所产生的效果是享受还是痛苦，这些都改变不了它的存在、你必须正视它、接触它的事实。正象爱与恨在超越性的价值上是同一的。爱也好、恨也罢，都在显示一个无法摆脱的存在，都在命令你与这个存在进行内心的交流。恨非但不能使它消失，反而会愈发突出这一存在。爱向恨的转化仅仅是外在的，内在的依恋并未改变。只要这个存在还能在你身上激起某种感情，无论你以怎样的方式对待它，都说明你需要它。关键在于：无论以什么样的方式，它都存在。而最可怕的是淡漠，也就是无视其存在。当一个存在激不起你的任何感情，或者

说你觉得无聊、没意思之时，这个存在就等于不存在，因为在你与它之间没有任何值得交流和相互激发的东西。因此，恶是有价值的，恨就是依恋，而且往往是更深的依恋。爱也是一场搏斗，而且是使人最难忍受的搏斗。如果这搏斗的结果是恨，就说明爱并未消失，而是以变形的方式加强了；如果其结果是疲倦，就说明爱在消失。

也就是说，怎样使自己的存在不朽便成为每个人潜在的生活动机，也可以称之为超越动机。而仅仅是为了有生之年的各种满足的生活动机，可称之为现实动机。现实动机虽然是生命的基础，但是超越动机常常制约甚至决定着人对现实人生的价值取向。

怎样才算充分地享受了人生？人生怎样才能具有充分的意义？是只满足于追求现世享受的现实动机，还是为满足来世幸福的超越动机而活着？人的选择常常处在二者的徘徊、矛盾之中。伦理学上的纵欲主义、享乐主义和禁欲主义、苦行主义之争，便是人的现实动机和超越动机之间的矛盾的理论表达。纵欲主义者认为：既然人生如此短暂、有限，既然每个人都摆脱不了死亡，那么就要在现世生活中得到最大的满足和享受。放纵自己的一切欲望吧，唯其如此才死而无憾。而禁欲主义者认为：既然人生如此短暂、有限，那么现世的满足再充分也是暂时的，即便自己一生的所有愿望都能得到实现，即便可以毫无顾忌地去宣泄情欲，但是这种实现和宣泄随着死亡的到来而全部化为泡影。因此，生命的最大期望应该是对"不死"的追求，肉体的不死办不到，灵魂的不死是能够达到的。所以必须抛弃一切现世的追求和享乐，而专注于来世的不朽，这才能获得不是短暂的、有限的，而是永恒的、无限的幸福。

只有如此，肉体之死才有价值。在这里，纵欲主义与禁欲主义都是基于同一个基础：对人生的短暂、有限的超越。选择哪一种价值取向是每个人的自由，只要不限制这种自由，只要不以强迫或欺骗的手段去让人选择，那么我认为任何一种选择都有其合理的因素。因为生命的内在潜力是丰富的，一个人不可能把他的所有潜力都发掘出来。自由的选择只为发挥人的潜力提出了一种前提和可能，而在现实中，每个人往往只能在某一方面得到较充分的发挥。一个人的欲望假如能实现百分之三十，那他就是个相当了不起的人。也就是说，每一种选择都是对生命的某种潜力的发挥。我可以每天陷于现世的功名利禄的追求之中，你可以每天耽于来世的幻想之中，他可以既想现世享受又想来世幸福……不同的价值取向并不能证明生命的高低贵贱。任何一种选择中的成功，都是生命的一绝。每个人身上都有不同于他人的一绝，关键在于能不能实现它。做一个最好的家庭主妇并不比做一个好的国家元首容易多少，一个好乞丐的价值也并不见得低于百万富翁。关键在于：你的选择是不是出于你自己的决定；你在多大程度上实现了这种选择。而自由的选择则是衡量一切价值取向的最实质性的潜在标准。凡自由选择对生命皆有价值与意义，凡不自由选择对生命皆无价值和意义。只允许一种唯一的选择实际上是无选择，因为唯一就意味着别无选择。而历史上的那些形而上学者们和专制主义者们就只允许一种选择，而且常常是禁欲主义的。因为禁欲主义的选择有利于现实的统治和权力，有利于思想权威的万古不衰。特别是在中国封建社会，严格的伦理规范使每个阶层的人都只有一种选择。死后的贞操、名声几乎成为衡量人的价值的唯一标准。于是，禁欲的守节便成为中

国人一贯的道德信条。而守节的具体内容便是针对人生最大的两种欲望：财与性，也就是"利"。君子不贪财、不好色，也就是"不曰利"。而人一旦失去了自由选择的权利，在专制与欺骗中别无选择之时，人就不再是人，而是成为统治者的工具、玩偶。中国古典哲学的形而上学性质不在于它追求抽象的"道"，而在于它的思想独裁，在于它把超现实的价值标准作为唯一的现实价值标准来要求每个人。如果说，在西方历史上一直存在着超现实的价值取向与现实的价值取向的对立（也就是形而上学与反形而上学的对立）的话，那么中国则没有这种对立。人神合一是最可怕、最顽固的形而上学。当神的绝对权威落在了现实的统治者的身上，那么神就不再是天国中的幻象，而是主宰人世的现实力量了。

然而，我们只要站在整个人类命运的高度上审视就会发现，无论人生有多少种可能实现的价值取向，也无论自由地选择哪一种价值取向，人都无法现实地超越自身。在实际的生活中，每个人都经常处在现实动机和超越动机的选择矛盾中、交融中。一个守财奴也许强烈地渴望死后进入天堂，一个苦行僧也不能滴水不进。人要吃、要死，这简单的事实就决定了没人能成为绝对的禁欲主义者，也没人能成为绝对的纵欲主义者。生是诱惑，死是恐惧，贪生怕死是人之常情，这就决定了纵欲主义者常常在强烈的欲望满足之后，在吃腻了、玩烦了、享受得无法忍受之时，会忽然发现长此以往已是一种极单调极无聊的生存方式，于是顿生禁欲主义之想：想去没有人间烟火味的深山老林，盖一座茅棚，与野兽、风雨、草木为伴；想去教堂或寺庙，清茶淡饭，每天忏悔、祈祷，清净无为地了此一生，以便死后以一颗纯洁如玉的灵魂

升入天堂。而禁欲主义者则往往在长期的自我压抑中感到生命的枯竭，感到内在的骚动经常出现在向上帝祈祷之时，于是对人世间的种种享乐倾慕不已：那些丰盛的宴会，那些豪华的住宅，那些欢乐起舞的社交晚会，那些楚楚动人的异性……失足者太多了。事实上，最强烈的禁欲主义者往往是那些曾经过了毫无顾忌的纵欲主义生活的人，而禁欲主义者一旦走向纵欲也肯定是最糜烂的人。这种深刻的生命二律背反，曾使多少伟大的艺术家为之献出毕生的精力，曾经催生出多少第一流的精神产品：《忏悔录》(圣·奥古斯丁)、《神曲》、《浮士德》、《巴黎圣母院》、《地狱之门》、《罪与罚》……在人生的每一次选择的深层都蕴含着这种二律背反：无法超越和企图超越。生命在这种矛盾中充满了遗憾。也许，只有极少数的人才能在心理上(仅仅是心理上)死而无憾，获得现实动机和超越动机的双重满足——既感到充分地享受了有限的生命，又感到能够享受到来世的无限幸福。“尔曹身与名俱灭，不废江河万古流”。永垂不朽的心灵安慰也许是死者最幸福的生命终结。为了能获得这种安慰，有人寻仙问道，练功炼药；有人建造豪华牢固的坟墓；有人跪在十字架前祷告；有人追求事业上的成功；有人建立庞大的形而上学体系……但是，即便你成仙了、感悟到上帝了，即便你有了世界上最大的坟墓，即便你成就了独一无二的事业，即便你是最伟大的形而上学者，其双重满足(现世动机和超越动机)也只是精神上的，无论多么有名，人死亡后万事皆空，一切都随肉体的僵硬而烟消云散。后来的人之所以记住了某位死者的名字、事迹、理论，决不是因为死者自身的不朽，而是后人的自我需要，是后人对不朽的本能相信。在今人的眼中，柏拉图以及他的理想国仅仅是一个抽象的、

空洞的符号，符号中所包含的意义因时代、民族、个人的差异而变化莫测，它们与柏拉图本身所给予理想国的意义差之千里。相信死者的名字具有起死回生的力量就如同相信上帝存在一样，其根据在于每个人的内在的需要和经验。生者进行自慰的最好办法是怀恋死者。死者们永远不知道生者们对他们的纪念，一切纪念都是生者借助于死者为生者自身举行的。不是死者想听并能听到"不朽"之类的赞歌，而是活着的人想听而且能够听到这类赞歌。我这样说，似乎是在亵渎人类最神圣的感情，但这是事实，事实经常对神圣表示亵渎，有时甚至是无情的、残酷的。我想，人类最不该忘记的不是那些成就，而是失败。纪念成就只能加强人的盲目自负，而对失败的铭心刻骨则能使人始终清醒。

谁能不朽？谁能永恒？谁能无限？谁能超越自身？没人能。能够伴随人类于始终的只是人类世代相传的超越欲望，它是作为本能而遗传于后人。尼采的"超人"是非人，其前提是人不能进行超越。因此，"超人"永远不会把双脚踏在坚实的土地上，当尼采正视人生悲剧时，他是一个真正的强者，而当他提倡"超人"之时，他是个地地道道的弱者。从哲学上看，尼采以反形而上学开端，而他的"超人"却为他的哲学开了一道走向形而上学的后门。

谁能超越自身，谁就能超越一切。然而，没人能。人在宇宙中的独特地位或高于其他动物的地方，就是人类具有超越的欲望、意识，尽管它们仅仅是欲望、意识。一切精神产品的出现都与这种欲望有关。

4·3 理想是生命的匮乏：理想本身并不具有价值

形而上学所追求的自我超越产生了超现实的理想。然而，理想并非是指引人类走向未来的灯塔，人类从来没有实现过自己的理想，从神话一直到种种形而上学的乌托邦，相信理想一定能够实现正象相信天堂一样。理想不是未来，而是人类现实命运的参照，理想的光环越明亮，就能使人更深切地体验到现实人生的黑暗。也就是说，人类对自己局限的自觉意识必然在一方面产生着对现实的不满、怀疑、批判，一方面又要为这种批判提供一个不同于现实或高于现实的尺度，这就是理想。理想一经产生，便在自觉的或非自觉的状态下成为人类苦难的自我参照系。每个时代、每个民族、每个人都有自己的理想。理想之于人类的推动作用主要不在于理想本身的价值，不管这理想是多么美好；不在于它总有一天能够实现，不管人们多么相信；而在于理想能够使人更深切地、更清醒地注视现实苦难，激发人们对现状、对自身的不满和否定。理想与现实之间的关系永远是对立的、冲突的，它是人的精神与肉体之间、有限与无限、短暂与永恒之间，企求超越和无法超越之间的矛盾的表现形式之一。如果理想与现实之间的关系是和谐的、同一的，那只能说明理想不再是理想，而代替了现实，这种同一、和谐是可怕的，因为它使人类失去了自我发展的最大动力——自我否定。

正象形而上学的实质不是理性思辨的，而是情欲冲动的一样，理想的实质不是生命的充实，而是生命匮乏；不是人的

自我超越的现实完成，而是自我超越的不可能；不是人类前途的光明，可以预料和设计，而是未来的不可知；正因为现实的匮乏，才有幻想中的充实；正因为现实的不可能，才有幻想中的种种可能；正因为前途的不可知，才有幻想中的种种可知；人类无法现实地超越自身的悲剧才是理想的实质。必须指出，理想不同于具体的生活目标。生活目标尽管带有理想的色彩，但它是具体的，是基于人的现实动机而进行的短期内的自我设计，其目标主要是现实的，能够真正实现的（比如想当一名教授，想买一辆小轿车、甚至还包括想进入太空）。而理想则是对人类整体的未来命运的设计，是抽象的，是基于人的超越动机而对人类命运的终极解答，是人类的归宿，实现了理想也就完成了人类的使命。因而，理想是幻想的，无法真正实现的。再说一遍：理想是永远不能实现的，能够实现的就不是理想。因为对人类的未来不可能有终极的解答，正象对宇宙的本质不可能有终极的规定一样。换言之，生活目标主要是基于个人的存在而产生的，理想则是基于人类整体的存在而产生的。每个人都有自己的生活目标，但并不是每个人都有理想。并不是所有人都为人类的未来担忧，因为就个人的生命而言，人类的未来太遥远、太渺茫、太抽象了；只有少数精英人物才不时地为人类的未来担忧，并企图找到一个终极的归宿。理想在原始人类那里是神话，在农业社会中是宗教，在工业社会中是社会历史观。但是，这种差别并未改变理想的终极性质，自然科学的高度发达也无法科学地预见人类的归宿。相反，建立在现代自然科学基础上的科幻小说中却充满了对人类末日的预感。因而，上帝的天堂和莫尔的乌托邦并没有根本的区别，陶渊明的桃花源与康有为的大同世界是相同的。

也就是说，理想是人类世世代代的自我超越欲望的幻想表达，是人类为自身的现实所建立的自我参照系。

如果没有古希腊人对不可知的命运所造成的悲剧的恐惧，没有那些饱含着血与火的史诗、神话和戏剧，也许就不会有柏拉图的“理想国”，而没有“理想国”的参照，柏拉图就不会那么深切地痛感人的灵与肉之间、理想与现实之间的无法弥合的分裂；如果没有对“窃钩者诛，窃国者侯”，“生也有涯，知也无涯，以有涯随无涯，殆矣”的现实的深切体验，就不会有庄子所企望的回归原始人性的“道”，而没有“道”的参照，现实的礼乐制度决不会被彻底否定，庄子不会用那种充满怀疑的目光审视现实。宗教是人的异化，是虚幻的、不结果实的精神花朵，然而，天堂的灵光不正反衬出现实的黑暗吗？上帝的万能不正反衬出人的无能吗？神的全知不正是反衬出人的无知吗？正是在天堂的映衬下，人生的赎罪历程才显得那么艰难、可怕。想想但丁的《神曲》吧，尽管《天堂篇》是幸福的、虚幻的，但正是这种虚幻的幸福强化了人们对地狱的黑暗、炼狱的焚烧的体验。再看看歌德的《浮士德》，浮士德的灵魂得到最后的拯救仅仅完成于一瞬，然而，正是这一瞬突现了浮士德在魔鬼的诱惑下堕入尘世之后所经历的漫长的矛盾、拼搏的心灵历程。

理想的核心价值不在理想本身，而在理想对现实的悲剧的参照价值。在此意义上，理想并不美好，它象一根高悬在人类头上的鞭子，激励人类不断地向自身的现实发难。而如果人类仅仅陶醉于理想之中，把理想本身作为现实人生的绝对价值，理想便失去了它的激励作用，变成了麻醉剂。它使人不敢或不愿正视现实的苦难，对残酷的人生采取逃避的态度，生

活在不真实的自欺欺人之中，每天沉溺于永远无法实现的乌托邦之中，无所作为地度过短暂的一生。这就是以理想代替现实。

在中国历史上，你不能说儒家的那种"威武不能屈，贫贱不能移，富贵不能淫"的人格理想是有意的欺骗，如果这种人格理想是一种参照，那么它会放射出夺目的光辉。但是，中国人的愚蠢在于把它作为现实人格的绝对标准，以这种现实的人很难达到的标准去要求人，让人必须做这样的人，而人自身的弱点又使人不可能进入此种境界。因而，这种人格理想便造就成批的伪君子，表面上是这种人格，背地里却无恶不作。不承认人的弱点的人格理想只能是幻想、空想。而中国古代的人格理想正是以不承认人有弱点为前提的。所以，中国的历史上、现实中有无数高大完美、通体纯净的人格典范，中国人对英雄的崇拜永远是神的崇拜，而这一切只能导致人的虚伪。也就是说，一旦理想不是使人更深切地体验现实的苦难，使人痛感生命的匮乏、人性的弱点，理想便失去了价值，而异化为外在于人类命运的虚幻避难所。凡是进入这种避难所的人都是生命力衰竭的、内心世界苍白的人。

然而，人类离不开理想。否则，人就会满足于现状，成为平庸的、斤斤计较的功利主义者，同样毫无作为。绝对的现实主义者和绝对的理想主义者一样，都无法完成充实的人生。只有那些时时体验到理想与现实之间不可调和的矛盾的人，那些以理想为现实的参照，从而更深入地投身于现实悲剧的人生，才会达到生命的两极——既有地狱的黑暗、又有天堂的光辉。理想越升华越难以实现，人生就要越往下沉，沉入现实的最底层。不置身于深渊之中，决不会体验登上顶峰的灿烂，沉入

深渊和傲立顶峰都是人生的峰巅体验。正是在这种走向两极的、相互对立的张力中，人的生命才会形成最大的活力场，得到充实的完成。别指望有一天理想和现实能够完美地合一。如果真能够合一，也决不会是完美的人生，而是既无现实也无理想的平面，是无生命的空壳，是小儿麻痹的后遗症。

进而言之，只专注于形而上学本身的完美而忘记了创造形而上学的生命并非完美，形而上学便会成为飘浮于半空中的、不结果实的虚假的长生之树；同样，只专注于理想本身的价值而忘记了理想的价值仅仅在于对现实的参照，理想之光就会自我熄灭。遗憾的是，人类常常处在这种自我熄灭之中。在现代物理学中，原子既不能绝对地还原为粒子，也不能绝对地还原为波，而是“波粒二向性”，只要不走向终极，任何一个角度的观察都有合理性。理想与现实大概就是人这一生物体的“波粒二向性”吧。在任何事物之间，都没有绝对的线性关系或因果关系，绝对的决定论说明不了任何关系。理想与现实之间的关系亦如此。极端的理想主义者与其说是明智地为人类筹划着未来，不如说是狂热地为个人树碑立传。当然，这也没有什么不好，只要他不通过强制的手段让人们相信。受骗也比强制更人道一些，因为人无法避免上当受骗，但人在本能上却拒绝任何强制。在这个意义上说“文明对本能的胜利”，那我宁可不要这种文明。

4·4 哲学王与占有欲

通过追求理想所进行的自我超越往往是基于对现实的批

判、否定，理想主义常常与苦行主义相联。另一种自我超越是在充分享受了现世人生的基础上的对外征服。浪漫主义往往走向理想，而现实主义往往走向现实的征服。为了进入无限与永恒，人必须全力向外扩张，去征服、去占有、去统治，把自己的意志上升为人类的意志，并通过各种可能的方式强加于他人，在征服和占有中体验到自我的有限生命的无限扩张、膨胀，以至于覆盖整个世界。这是人与人之间的力量、智慧的较量，更是选择时机的较量。而时机的选择则充满了偶然性。

占有欲是人的一种本能，它的存在象穿衣吃饭一样不可避免，它绝不因个人品质的善或恶而改变，道德层次的善与恶也无法作为对占有欲评价的标准。我们通常把麦克白式的野心评价为恶，但是这部悲剧那震撼人心的力量绝不是这种评价所能包括的。王熙凤如果不是那般地"恶"，她也绝不会成为中国文学史上最引人注目的形象之一。占有欲的存在是与生俱来的，其表现方式是多种多样。它可以是皮鞭、是锁链、是刀光剑影、是原子弹，也可以是微笑、是温情、是逻辑的力量，是科学的创造；它发生在剑拔弩张的战场，也发生在窃窃私语的枕边。权力是占有，思想是占有，感情也是占有。海誓山盟实际上是男女之间的终身占有的华丽形式。正因为人类意识到了这一点，才在各个领域对无限制的占有进行限制。政治上的民主，言论上的自由、人与人之间关系上的自由选择都是针对专制占有的，它们分别指向政治上、思想上、感情上的一元决定论。再说一遍，对权力不加限制，任何人都要走向独裁，这与个人品质无关。"清官"是一场滑稽的梦。

如果说，皇帝是政治上的专制君主，那么形而上学就是思想上的专制君主，二者的深层实质正是指向无限和永恒的占

有欲、征服欲、统治欲。所有的皇帝都宣布自己的权力是唯一的；所有的形而上学都认为自己的理论是唯一的。他们说自己的体系是包罗万象的，是与人类历史共始终的真理，千方百计地要人们相信那个"实体"、那个"道"确实是不生不灭的宇宙主宰，相信其关于社会历史的前景、人类发展的未来的设计是唯一正确的，相信其关于人性、人的本质的定义是绝对天经地义的……总之，他让人相信其体系是不可怀疑、不能怀疑的。而谁相信了这一切，谁就被彻底的占有了。人类思想史上一切关于人的本质的终极理论都是理论家们企图征服人、统治人的手段。他们说"一"比"多"可爱，"本质"比"现象"高贵，"统一"比"对立"美好，"理智"比"感情"崇高，而这些对比无非是想用"一"占有"多"而已。而"多"并不比"一"卑贱，人也不是生来就只能服从的。为人类计，你就必须承认你手中的权力不是最高主宰；为真理想，你就必须承认每个人都有发现真理的可能；权力不是上帝、形而上学不是上帝、科学也不是上帝。

然而，形而上学者们象专制皇权一样，宣布自己就是上帝。难道希特勒在用手指转动着地球仪时所体验到的征服和占有的快感，与黑格尔宣布自己的理论体系是人类思想发展的顶峰之时所体验到的快感有什么根本的差别吗？二千多年前，柏拉图曾经梦想过做"哲学王"：在他的理想国中，必须要哲学家当国王或国王变成哲学家，这难道不是形而上学者们的占有欲的最早的公开化吗？在中国古代，孔子、孟子不都有一种"舍我其谁"的自负吗？中国古代文化的很大的一个特征就是从各个角度激发人的权力欲。"仕途"是一个人取得社会地位的唯一途径。难道中国古代的文人士大夫们的那种以"济天下"为招牌的强烈的仕途欲与征服欲、统治欲无关吗？封建

文人的最大悲剧在于没有运用只属于知识分子的、而不属于政治家的手段来进行征服，因而他们非但没能征服人，反而被彻底同化于皇权政治之中，失去了知识分子自身，成为政治权力的附庸。没有独立要求，缺乏怀疑精神和批判性，很少具有社会良知，是中国古代文人的最大特征。而没有这些也就没有知识分子。在这个意义上可以说，中国几千年封建社会中，没有独立的知识阶层，没有独立的企业家和商人阶层，只有统治者和被统治者，皇帝与臣民、官僚与农民。那些吟诗作画、知书达礼的士大夫们，在骨子里都是农民，狭隘、盲从、软弱。这种可悲的现象，直到今天仍然存在。也就是说，中国传统文化已经把人的丰富性异化为最简单的欲望——权力欲。哪怕我只有一平方米的管辖空间，我也要利用这点权力来谋私利。奇怪的是，中国的权力历来都带有"天下为公"的色彩，而通过权力所得到的全部是私利。因而，中国古代文化是一种功利化的形而上学。它并不抽象、并不虚玄，但它的专制性是举世无双的。

政治家和思想家用各自的独特方式来达到占有欲的满足。在一个正常发展的社会中，真正的统治者应该是思想家而不是政治家，政治家只是把思想的力量转化为现实统治的中介。所谓的"知识就是力量""知识至上"即是指此而言。我们不能只在科学的或经济的意义上理解知识的力量，伟大的思想发现往往会渗透整个社会，成为社会大革新的前导或支柱。当哥白尼、达尔文、爱因斯坦等人的科学发现改变了人类的信念之时，科学就转化为社会的人文力量，它所引起的信念变革必然造成人们的生活方式、思维方式的改变，而这一系列改变或迟或早要引起统治方式、权力方式的革新。然而，这里有

一个至关重要的前提：知识分子必须保持自身的独立性，使智慧的发挥变成不依服于政治权力的独立力量。因为在人类的活动中，最容易僵化的就是权力，最不容易僵化的就是思想。而一旦人类智慧的发挥完全服从于政治权力，那么随着权力的僵化、专制化，思想也就必然僵化、专制化。历史上还没有哪一个专制政治不全力谋求思想统一的，也没有哪一个思想独裁的民族不全力维持政治上的专制。因此，对于人类来说，可怕的不是"多"，而是"一"。

人类历史的发展表明，人与人之间的相互占有是无法消除的，但是，无论是思想上的占有还是政治上的占有，专制、独裁都是没有出路的；任何独裁的结果都是对生命本身的扼杀。独裁与反独裁也是人性自身最难解决的矛盾之一。在人的个性没有得到发挥或充分发挥的人类早期，统治往往是专制的，权力和思想只属于极少数人，大多数人是无个性的被统治者。而人类发展到近、现代，随着个性意识的逐渐觉醒，个人潜力的不断发挥，每个人都想拥有自己的权力和思想，于是，人与人之间的统治和反统治的斗争最后指向了这样一个目标：谁也无权强制别人，人生的最高目的是每个人的自我统治——自我完成。这就是现当代生命哲学在理论上所要完成的最大主题：每个人只属于他自己，而不属于任何外在于他自己的东西，无论这东西是权力，是思想，是感情，还是物质。所以，政治家们和思想家们能否让人们在他们的社会中、学说前进行自由的选择，是决定他们的统治能否成功的关键。要我服从你的权力吗？那要看我是否愿意。要我相信你的理论吗？那要让我先思考一下、判断一下。虽然不能说民主(政治参与与言论自由)是人类最好的生活方式，但是到目前为止它确实是

最好的生活方式。无怪乎在几千年前，古希腊的一位哲人就说过：我宁可在一个民主的社会中受苦，也不去一个专制的社会中享福。民主的魅力来源于它以制度化的法律保障着每个人的自主权利，它保证了在一个人不愿意的情况下任何人也无权占有他。总统和学者们都不能剥夺一个人"自由地表示赞成、反对、沉默"的权利。民主在政治上最大的敌人是专制权力，在思想上最大的敌人是一元论的形而上学。而民主的敌人就是人的敌人，扼杀民主就是扼杀人性。

如果说，对人的全面占有是肉体和精神的同时征服，那么政治的强制性往往是通过对肉体的占有来达到对灵魂的征服，而思想的说服性则通过对灵魂的占有来达到对肉体的征服。除非有人能在所有的时间和所有的空间里把所有的人都变成奴隶，否则的话，政治上的占有往往是短暂的、表面的，"三军可夺帅，匹夫不可夺志"，人的自我意识决定了在刺刀逼人肉体下跪之时，人的心灵未必就随之跪下，这是人的精神的相对自由之所在。而思想上的占有则是长期的、深层的，灵魂一旦被征服，肉体也就同时被占有。所以，哲学如果能够说服人就要远比政治权力的征服更彻底、更牢固、更长久，它可以超越几代、甚至几十代政权的更迭而延续下来。几千年前的人类制度早已化为灰烬，但柏拉图、圣·奥古斯丁的思想还不时地侵扰着当代人。在这个意义上，孔子是中国封建社会中最成功的统治者，他的思想占有了中国人的心灵长达二千多年，至今仍然在占有，而且已经化为中国人的血肉。

在古代，无论是东方还是西方，一元论的形而上学往往与一体化的等级专制相适应。宇宙要有唯一的主宰，人类社会便要有唯一的权力与之相对应。基督教神学的经院化与大罗马

帝国的等级政权相适应；儒家思想的独尊与汉代大一统的专制相适应；黑格尔哲学作为国家哲学与普鲁士的封建王朝相适应。当思想的统治与政治的统治都走向绝对的一元化之时，社会便处在绝对的专制之中。这时，打倒或批判一元论的形而上学就是打倒或批判一体化的政治专制，思想的批判将直接转化为政治的批判。文艺复兴的人文主义对中世纪的经院神学的反叛就是民主政治对专制政治的反叛；"五·四"新文化运动对孔子的全面否定就是对中国长期的封建专制的否定；西方现代哲学的非理性化、多元化就是对第一、二次世界大战中和大战后的军事独裁和技术独裁的叛逆。而且，这种由思想批判向政治批判的直接转化都是由于专制主义向极端发展的结果。

在这个意义上，我国新时期对民主的强烈呼唤是"文化大革命"的直接结果。因为"文化大革命"粉碎了当代国人心目中的个人独裁、个人崇拜的神话，动摇了国人根深蒂固的救世主意识。没有"文化大革命"走向极端的政治专制就没有今天民主意识的觉醒，没有"文化大革命"的绝对形而上学的思想独裁就不会有今天对思想解放的强烈要求，没有极端的盲目确信也就没有今天的普遍怀疑。"文化大革命"在加速了中国封建的传统文化的崩溃的同时也促进了国人的现代意识的自觉，因而也就加速了中国历史的进程。一个封闭的体系在内部发生了破坏性的爆炸之后，开放就成为必然；一个千年未变的民族自身开始腐烂之后，改革就不可避免。"文化大革命"给予我们的最大启示是：1.在中国，最有危险性的倒退是封建主义的复活。2.中国人长时期的非人生活不是任何外在的原因造成的，责任只在每个中国人本身。

我们必须敢于正视：这千年不衰的专制、独裁、个人崇拜都是国人亲手制造并加以维护的。中国的贫困和愚昧决不是一、二个专制暴君的罪过，也不是孔、孟的罪过，而是每个国人的自我选择，是全体国人选择了皇权专制。从这个意义上说，华夏大地上所发生的千年不绝的悲剧都是由国人们自编、自导、自演、自我欣赏的。祥林嫂和阿Q的死最典型地表现了国人的死亡方式——盲目的自杀。奇怪的是，几千年来国人们从来没有扪心自问：在这场悲剧中我扮演的是个什么样的角色，我应该负有什么责任？这种无自省的传统从屈原的《天问》就开始了。《天问》绝不象某些研究者所说的那样充满了怀疑精神。怀疑是表面的，在其深层是以提问的方式来继续发泄《离骚》式的"不得帮忙的不平"。屈原所提的那么多问题，无一是指向自身的，而都是对自然、社会、历史这些外在因素的提问，它在实质上与《离骚》中对昏君、奸臣、小人的指责毫无区别。《天问》中的屈原和《离骚》中的屈原一样，诅咒身外的一切，怀疑身外的一切，但是唯独赞美和坚信皇权本身与自己的人格。"举世皆醉我独醒"是屈原全部作品的自我评价。难道这种昏庸与楚怀王的昏庸有什么质的区别吗？可悲的是，这种不敢自我提问、自我怀疑、自我负责的民族劣根性在"文化大革命"结束后又得到了一次充分的表现。每个人都以"受难者"或"反抗者"的身份来诅咒"四人帮"，来赢得同情或赞美，来洗刷自己或往自己的脸上贴金。似乎在这场浩劫中人人都身洁如玉、无辜如羊、英勇如虎、清醒如钟。"文化大革命"时期对领袖人物的个人崇拜变成了"文化大革命"后每个人对自己的个人崇拜。而几乎没人意识到，中国历史上的个人崇拜之如此盛行就在于每个国人对自身的无条件崇拜，都认为自己

是世界上顶顶纯洁、无私的人。就象皇权在中国的长期延续是因为每个国人都有强烈的皇权欲望一样。正因为每个人都自我崇拜，所以才有难以根除的个人崇拜；正因为每个人都想龙袍加身，所以才有不衰的皇权；只要这种深层的民族心理不彻底改变，统治阶层的更替根本无法改变皇权的性质和个人崇拜的产生。这决不是个性意识，而是共性意识，是形而上学的功利化。而真正的个性意识在哲学上是“认识你自己”——在自我确立的同时进行自我怀疑、自我批判；在伦理上是“自我选择”——在自我享受的同时自我负责。而形而上学恰恰相反，它只确信、却不怀疑，它把决定权全部交给个人之外的某种东西，因而也就把一切责任推卸给外在因素。因此，国人的人格素质本身就是形而上学的、决定论的。而不敢自我正视、自我负责的民族永远不会自强。

总之，形而上学在实质上不是单纯的理论，而是人的情欲需要，是人的脆弱性的表现。人类需要形而上学就如同婴儿需要摇篮和催眠曲一样。不允许别人说“不”的理论是最软弱的理论，而形而上学正是这种理论。哲学史的发展就是不断地向形而上学说“不”的历史，是拨开迷雾还哲学以本来面目的历史。与之相伴随的是个体的人不断地从政治专制和思想专制的双重束缚下解放出来的过程。在这个抽象形态的历史的深层，是人的生命的潜力和丰富性的不断展开，人对自身的意识不断地多元化、深化的过程。这是一个没有尽头的过程，只要人类存在一天这个过程就不会终止（即便那些以反形而上学著称的哲学理论，也不时地有形而上学的倾向在非自觉的状态下流露出来，这正是人的局限、怯懦之所在）。别指望人

类会有最终的并且是美好的归宿，人一旦离开伊甸园就没有回头的可能。活着就是流浪，思想本身也是行为过程。人类作为整体在终极的意义上象每个个体的人一样，毁灭就是归宿。在古代，上帝没能中止人的毁灭过程；在现代，科学也不能。"物质不灭"和"能量守恒"并不能为人的生命制造一台"永动机"，"永动机"象形而上学所坚信的永恒动力一样，仅仅是人类之梦，是古典形而上学的科学化，或是现代科学的形而上学化。也就是说，神化的上帝与神化的科学产生于共同的人类心理：我们总会有救。虽然我们不能说"热力学第二定律"所主张的"宇宙热寂说"（人类末日论）就是最可信的人类未来，但是它作为关于人类命运的、有说服力的学说之一，还是值得处在全球性危机中的人类好好想一想的。乐观主义和悲观主义之别并不能确定生命价值的高低，关键在于你敢不敢、能不能正视人的局限和弱点，即便我们的聪明才智能非常巧妙地加以掩盖，我们所犯下的错误仍然举目皆是。在本体论的意义上可以说，人这玩意就是个制造谬误的工具。不然的话，苏格拉底不会承认自己的无知，哈姆雷特也不会以那样轻蔑的口吻去嘲讽人：人这点从泥土里提炼出来的玩意，对我算不了什么。

第一章　迷雾笼罩的人类智慧

一、在哲学发展的底层

1·1 人的问题

哲学的中心问题是人的问题，具体的说就是人对自身的特征和能力的认识。任何认识都有某种角度、选择某种方法，因而也可以说哲学是对人的认识方法的认识。方法不仅是提示认识者通向被认识对象之路的标记，而且方法本身就包含着途径，方法总是在揭示对象的过程中揭示认识者自身。形而上学是一种哲学本体论，同时也是一种哲学方法论。反形而上学亦然。

古代哲学对神、对自然的研究实质上是一种间接的人的

研究。它不象现代哲学那样直接研究人的认识本身，而是把人的认识对象、认识结果作为中心问题。但是，至少到康德的时代人们已经懂得：研究认识对象及结果的前提是研究认识者本身，只有对人的生命的认识的深入才能使人的认识对象成为真正的研究对象。人对自然的认识的深度、广度取决于人对自身认识的深度和广度，宗教、上帝之谜的解答的前提是人的生命之谜的解答。自然在与人发生关系的过程中，自然是被动者，人是主动者。近代自然科学的发展是以人的提问、假设、实验及其方法的变化为核心的。人向自然的每一次新的提问，人根据这种提问提出的每一个新的假设，假设所要求的新的实验就是自然科学的新的发展。所以，只要与人发生了关系，自然就不再是本来的自然，而是人的自然，是人的思考、审视、需要中的自然。是人的新的角度使自然呈现出新的面目。当代科学的发展已经不再浅薄地声称绝对的客观性和中立性了，而是老老实实地承认，认识者的界限就是被认识对象以及结果的界限。我们进行科学研究的过程不是客观的，而是主观的。在确认一项科学成果时，必须把人的假设，人所发明和使用的工具、仪器，研究者本人的个性特征包括在内。每一个科学的发现都与发现者特定的人格素质相关。而最令科学家们头痛的是，每一个新的科学成果都被用于战争或军备。从等级政治到民主政治，从古典主义的朴素风尚到近代主义的浪漫风尚，从理性主义的有序到非理性主义的无序，从有神论的虔诚到无神论的怀疑，从对宇宙、生命的静止理解到对宇宙、生命的进化理解，从绝对主义到相对主义……这些有目共睹的变化并没有改变人的侵略性。战争与对战争的诅咒成为当今世界人人关心的话题和生活方式。因此，任何理论

都离不开人，哲学如此，自然科学亦如此。每种理论都是从不同的角度来逼近对人的理解，只不过有些更直接，有些是间接的罢了。

1·2 沉醉的生命

哲学的发展是人的潜力在最抽象的形态中的展开过程，是这种展开过程中人对自身的认识的不断深化。由神话、巫术转向自然，由自然转向宗教，由宗教转向人本身。当神话解释不了人的问题时，人便去向自然提问；对自然提问所留下的疑团使人又要乞求上帝（神话的抽象）；当上帝仍然没有拯救人类之时，人再次返回自然——人本身，向人提问。与这种由神化到自然化再到人化的过程相伴而行的，是方法论的变化。与神秘的神话、巫术思维相适应的是直观——相象的方法；与理智的抽象思维相适应的是逻辑演绎的方法；与直观经验的理论化思维相适应的是归纳、假设、实验的方法；与非直观经验的理论化思维相适应是逻辑与实验证明相结合的方法。而在这种方法的变化中，直觉的、洞见的、领悟的方法渗透于全部演变过程之中。艺术思维需要想象力和直观洞见，哲学与科学同样需要。逻辑演绎、经验归纳、实验证明都不是发现真理的方法，而是证明真理的方法，发现是以灵感的突发为核心的直观和想象。如果说，与逻辑相伴的是数学，与经验相伴是物理学，那么与直观相伴的就是艺术。人类思维的最高水平不是理智的，而是直觉的。或称之为上帝的启示也好，或称之为瞬间的灵感也好，反正凡是伟大的发现无不与这种来自生

命最深处的神秘领悟密切相关。柏拉图强调过心灵的狂迷；圣·奥古斯丁强调过上帝的启示；笛卡尔、斯宾诺莎都认为最高的认识能力是超经验、超逻辑的直觉；康德强调过超逻辑、超经验的理性直观；尼采、柏格森、海德格尔以及全部现代生命哲学都强调直觉领悟的重要性。即便研究一下那些著名科学家的历史，他们的科学贡献的关键时刻或转折点无不与直觉有关。非理性并不是动物状态，人的非理性在高层次上是生命的充分开放，没有这种开放状态就不会有创造力。理智的清明固然令人羡慕，但是生命如果没有沉醉的时刻，难道不是过于呆板了吗？欢乐也好，悲哀也罢，人生命的峰巅体验都伴有全身心的沉醉。人的生命始于音乐而终于音乐。人生就是一首充满着丰富的暗示、意义而又永远没有确定的意义的交响曲，倾听它需要直觉、想象、沉醉。当宇宙在爱因斯坦的头脑中化为一个最单纯的等式时，当生命在贝多芬的手指下化为飘散在空气中的音乐时，整个世界都在为之沉迷。

1·3 人类的自我亵渎

伴随着本体论和方法论的变化，或者说在这种变化深层运动着的是人对自身的评价的变化。人类从对自身的确信、肯定，到人对自身的怀疑、否定，这一过程的情感倾向的变化便是由乐观主义到悲观主义，由自负、自我欣赏、自我怜悯到自卑、自我揭露、自我虐待，由人对自身充满信心到人对自身的彻底失望。人对人的失望是人类为自己编织的神话的破灭。不论是远古的图腾崇拜，还是中世纪的上帝崇拜，其实质都

是人的自我崇拜。“人是万物的尺度”的哲学意识曾创造出一个又一个关于人的全知全能的神话。中世纪的宗教权力曾经以全力捍卫过“地球是宇宙的中心”这种观念，而“人类中心论”正是“地心说”的哲学基础。布鲁诺因宣传和维护哥白尼的“日心说”而被宗教法庭烧死，伽利略也为此被宗教法庭指控而违心地撤回自己的学说。也许有人会觉得奇怪，为什么在神学统治的时代，教会反而要全力维护人类居住地的神圣地位？其实，上帝是人之神化的象征。在整个宇宙中，上帝只有在创造人时是按照自己的肖像，因而，上帝的高贵也就是人的高贵，人通过上帝而统治一切，正象远古时期人将某一自然物神化并通过图腾主宰一切一样。神与人之间的对立实质上是人与人之间的等级对立的宗教化，是泯灭个人的专制集权与个体自由的天赋人权之间的对立。因此，以哥白尼的“日心说”为核心的文艺复兴运动与其说是人本主义对神本主义的反叛，不如说是人权对皇权的反叛，是人类亲手撕下了人类曾经亲手为自身编织的圣洁装饰。对天国的亵渎就是人对自己为自己编织的神话的亵渎。正是在人对自己的嘲讽中，“人是宇宙的中心”的这种自负、虚荣开始动摇。然而，让人类彻底放弃这种自负的优越感并不容易。文艺复兴之后神的主宰变成了理性的主宰，近代哲学从各个角度用“理性”的全知全能来打扮人类，以示人与动物相区别的高贵本性。休谟的怀疑主义、卢梭对人类文明的抨击，特别是康德对“纯粹理性”的批判狠狠地打击了人类的自负，为人的认识划出界限就是对人类全知观念的否定。接踵而来的达尔文的“进化论”彻底粉碎了人类高于动物的虚构神话。人不是什么高贵的上帝创造的，而是从低贱的动物界进化而来的，动物、自然是人类的祖先。在铁的

科学事实面前，人类终于垂头认输了，人不能不承认自己曾是爬行动物，曾是猿猴。从此以后，整个现代文化几乎都指向了对人的无知、无能的揭露。这种揭露在表层上是科学进步的结果，而在深层上是人对自己的情感态度的转变，而情感上的转变是最根本的。理智上的理解、明白并不见得就能使人在情感上相信，支撑人的行动的不是知识而是信仰，而信仰的基础在根本上是情感上的相信。只有理智上的理解，而无情感上的坚定信仰，人就会在某种压力下放弃他在理智上加以肯定的信念。献身精神主要是情感的奉献，否则的话，我们便无法解释宗教徒的献身和目不识丁的人的无条件奉献。如果说，在康德的时代，人类对自己的打击主要还是理智上的，那么在达尔文以后的岁月中，人类对自己的打击则是情感上的，它不仅是理智上对人的有限性的理解，而且是情感上的对人的失望。可能有人会说，这种转变是人的堕落，但是，我宁可要敢于自我正视的堕落，也不要不敢自我正视的升华。悲观主义是一种伟大的情怀，没有这种情怀，人类至今还不会知道自己是人而不是神。

这种由自负到自卑的转变的另一种表现形式就是哲学本身的高贵地位的动摇。曾几何时，哲学，特别是形而上学象天上的交响乐，非凡人所能听到，它作为凌驾众学问之上的主宰，显得那般高雅、富贵、纯洁、神圣，哲学家们那超凡入圣的风度更令一般人望尘莫及。似乎只有哲学家们才配站在上帝的身边代上帝立言，给芸芸众生指点生活的迷津。而随着哲学的发展，哲学的主宰地位逐渐丧失，其他学问，特别是自然科学开始以自身的不可替代的独特之处争得了与哲学平起平坐的地位。从贝克莱到现代的实证主义、科学哲学，开展了一

场旨在从科学中驱除形而上学的运动。新一代的哲学家绝不为哲学的神圣地位的丧失而懊恼，恰恰相反，他们欢呼哲学终于变成了大地上的流行曲。对哲学人人都有发言权，人人都有自己的哲学。在高楼深院中谈论“实体”、“本源”的时代已成为过去。现在，人们在街头巷尾议论着“存在主义”，在喝茶吃饭时谈论“科学哲学”。但是，必须承认，哲学的世俗化还远远不够。特别是在中国，哲学对科学的主宰地位是传统文化的一大特征。诸子为学，而自然科学被称之为不能登大雅之堂的术。而哲学与权力的结合，也就是哲学的高度政治化使哲学具有着学术上的至高无上的地位。这种传统在中国当代的哲学界仍然很流行。

1·4 哲学发展的概述

哲学的发展是从神化到自然化再到人化的过程，在逻辑上是由一般、整体、抽象到特殊、个体、具体的过程。从整个世界的范围看，东方、特别是中国，哲学就是治人之术（政治）和教人之方（道德），而且从哲学发展的角度看，从春秋战国到宋明理学，没有实质性的发展，后代人基本上以解释先秦诸子的思想为主要课题，很少有从否定开始的哲学家。而无否定便无发展。中国古代哲学史的这种静止状态与中国封建社会的静止状态是同构对应的。因而，我在谈到哲学史时主要涉及西方哲学。

西方哲学虽然也是在古希腊（相当于中国的先秦）奠定基础的，但是西方人始终具有一种怀疑、批判、否定的精神，它使

西方哲学的发展呈现出性质不同、流派纷繁的鲜明的阶段性，每一个时期的哲学都具有只属于自已的独特性。如古希腊哲学是人神合一的自然哲学，而中世纪则是人与神对立的神学哲学，近代是人与自然始而合一、继而分离，是理性的哲学，而现代则是人的非理性哲学。在西方哲学史上，所有著名的哲学家都被后人批判过、否定过，没有一个人能象中国的孔子一样万古不移。而且，即便是同一时代的哲学，也大都是相互对立的哲学思潮之间的相互否定。如古希腊时期的酒神哲学与日神哲学的对立，近代的经验主义与理性主义的对立，现代的生命哲学与科学哲学的对立。这种哲学的发展恰好与西方社会制度的变迁相适应。另外，西方哲学从一开始就与政治道德之间拉开了一定的距离，非功利化倾向几乎贯穿西方哲学史。因而，与中国高度功利化的哲学倾向相比，西方的哲学是超功利的纯（当然，这也只是相对中国而言），正象西方艺术家哲学中总有人提倡纯艺术一样。

西方哲学的发展是从古希腊的人化与神化的混沌一体走向了中世纪的神化哲学，再从哲学神化走向近代哲学的自然化和人本化，西方现代哲学中的科学哲学和生命哲学就是对近代的自然化与人本化的发展。在这一过程中，哲学的自然化由对宇宙的本源、目的、意义的形而上的探讨转向了人对自然的认识何以可能，这种认识在逻辑上遵循何种方法，如何识别科学知识的真与伪，对与错等经验性问题的形而下的探讨，也就是由研究自然本身转向研究自然科学——人对自然的认识及其方法。这是由以本体论为哲学的中心课题转向了以认识论、方法论为哲学的中心课题。如果从对科学真理的态度的角度看，西方哲学是从绝对真理观到相对真理观，

由理性真理的自明性到经验真理的被发现性。现代科学哲学的真理观是由可证明性、概率性和证伪性的相互对立构成的。另一条哲学发展的线索是哲学的人本化。它由对人类的起源、本质、目的等超验问题的形而上学的探求逐步转向对人的经验、个体的存在状态的描述性分析；由确信世界和人生的明确性、有意义到直面世界和人生的荒谬性、无意义；由强调本质抽象的先验性对生活的指导作用到强调具体存在及其行动本身在生活中的决定意义。也就是把理智的、群体的、本质的、抽象的人还原为非理智的、个体的、存在的、具体的人，将有序的、明晰的、有意义的、可知的宇宙还原为混沌的、模糊的、无意义的、不可知的宇宙。这是一个由本质主义向现象主义还原的过程。尽管科学哲学和生命哲学所走的具体道路不同，尽管在这两种哲学思潮之间仍然存在着理性与非理性科学与人本的某种程度上的对立。但是，如果我们从时代的整体出发，去把握古典哲学、近代哲学和现代哲学各自的特殊性，那么就可以发现，西方哲学的发展是一个不断地拨开形而上学的迷雾，走向宇宙本身和人本身的真实，无论这真实多么可怕（如荒谬性、悲剧性、不可知、无意义等），但只要是真实哲学就应该正视。是的，没有人在今天还能够大言不惭地宣称自己的哲学能为宇宙和人生作出终极的解答，能够发现绝对真理，但是，人类在本能中就具有的求知欲却世代延续，除非人类全部灭亡，否则的话，人就是要说：我们不是全知，但我们希望知道，我们也能够接近那个谜底。

二、神化自然的形而上学

2·1 “一”是人类哲学中的最早图腾

从哲学史的角度看，“形而上学”是亚里士多德的哲学著作的编者（古罗马的一位哲学家）用来命名亚氏的“第一哲学”（也称“物理学之后”）的。“形而上学”是指超越对任何具体、可感的现象的研究而直接探讨经验范围之外的本质的学问。如宇宙的本源、本质、目的、意义是什么？人类的起源、本质、价值、意义是什么等问题。也可以称“形而上学”为超越性哲学——超感性、超现象、超经验。这种哲学是以确信在万物之后或之中隐含着一个无法为人的感官把握的本质为前提的。从哲学自身的分类看，亚里士多德将哲学分为“物理学”、“伦理学”、“政治学”、“修辞学”和“第一哲学”。“物理学”、“伦理学”、“政治学”都属于现象的或经验的哲学，“修辞学”属于方法论（形式逻辑），而“第一哲学”则是统领所有现象哲学和方法论的纲领。同时，“第一哲学”的命名也是为了区别于前苏格拉底的自然哲学，创立一种凌驾万学之上的最高学问。正象希腊的诸神都受制于主神宙斯一样。在这里，我们能够发现人类早期思维的特征：力图追求异中之同、多种之一。这种思维方式所创造的一切（无论是政体还是哲学）都在某种程度上带有一元决定论的专制色彩。此时的人类，不仅在理智上，而

且在情感上，都对统一性、本质性、永恒性有一种狂热的偏爱。人类相信，在这种统一、本质、永恒之中，既有至真至善，也有至美。事实上，直到今天，世界上的某些不发达民族仍然停留在这种人类早期的思维方式中。而这种思维方式与人类早期的生存方式相对应。因为人类早期的生存方式是以强调群体至上为特征的（请参阅我的《选择的批判》中关于"群体主体性"的论述）。所以，每一个时代的哲学都是该时代的生存方式的抽象投影，古希腊哲学在整体上的形而上学倾向就是古希腊人生活方式的投影。但是，我们决不能忽视，人类早期在追求"一"的同时也开始了对"多"的追求。"一"与"多"的二元对立潜伏于人类每一个时期的生存方式、思维方式和哲学之中。

2·2 自然之神的实质

尽管亚里士多德把前苏格拉底学派的哲学家们称之为自然哲学家，并用"第一哲学"来表示自己与前苏格拉底学派的区别。然而，古希腊最早的自然哲学中已经蕴含着"第一哲学"或形而上学的萌芽了。从今天的高度看，前苏格拉底学派与苏格拉底之后的哲学的区别，与其说是自然哲学（现象哲学）与"第一哲学"（超现象哲学）之间的区别，不如说是"自然的神化"与"人的神化"的区别。这种区别并不影响两者共同的形而上学倾向。也就是说，无论是前苏格拉底的自然学派，还是苏格拉底之后的"第一哲学"，古希腊哲学在整体上是自然和人的神化，即形而上学化。因为他们所要回答的问题都是"本源"的问题，他们都企图给宇宙寻找一个不变的、永恒的支撑

点，都相信能够对一切作出终极的解释。在决定论的意义上，只要你想在哲学上为人类找到一个终极答案，只要你认为宇宙、人生、人的认识有一个终极的本源，那么你就是形而上学。自然哲学也好、"第一哲学"也好，经验主义也好，理性主义也好，终极便是形而上学。

古希腊的前苏格拉底的自然哲学家们，大都是把自然中的某种单一的因素提取出来，分离出来，将它本体化、神化。米利都学派的泰勒斯认为"水"是宇宙的本源，阿那克西曼得认为"无限"是宇宙的始基，阿那克西美得认为"气"在"水"之先，是一切事物的最单纯的始基。这以后的赫拉克利特认为"火"产生万物，神就是永恒流转着的"火"，这是宇宙的命运，而命运就是必然性——"逻各斯"，世界的同一性既不是任何神创造的，也不是人创造的，而是一团永恒的活火，它贯穿于过去、现在和未来。赫拉克利特之后，人们的哲学思考由某种具体的物质转向了更抽象的因素。毕达哥拉斯把"数"作为宇宙的本体，巴门尼德称宇宙的始基为"实体"，原子学派则认为"原子"是自然界的最终的本源。而且，从毕达哥拉斯的数学方法中发展出巴门尼德对宇宙本体的逻辑演绎论证，"一"与"多"的逻辑关系出现了。毕达哥拉斯说万物的始基是"一元"，由"一元"产生出"二元"，它们的相互作用产生各种比例的数目，由点到线，由线到面，由面到立体，由立体产生一切物体及其对物体的感觉。立体还产生了水、火、土、空气这四种元素，它们以各种不同的方式相互作用、相互转化、相互结合，生成了宇宙。在这里，宇宙的本源及其生成过程在逻辑上被抽象为数学的演绎关系。这种方法渗透了整个哲学史，特别是在古典哲学中，演绎法等于哲学方法论，从巴门尼德的逻辑

论证到亚里士多德的形式逻辑，直至托马斯·阿奎那对上帝的证明，古希腊的阿基米德的几何学也是运用演绎方法的。尽管近代的自然科学（如伽利略、牛顿）和经验主义哲学（如培根、洛克、休谟等）全力反对演绎推理法，高扬归纳实验法，但是数学及其逻辑演绎法仍然是近代的理性主义哲学（如笛卡尔·莱布尼茨、斯宾诺莎、黑格尔等）的主要方法。黑格尔的辩证法也是演绎的。直到现代哲学的逻辑原子主义（罗素、摩尔）仍然在某种程度上采取了数学的方法。甚至可以说，西方的理性主义哲学传统在方法论上是靠数学来支撑的。与其相对立的经验主义哲学传统在方法论上则是靠物理学来支撑的。但是，直到现代哲学之前，由数学支撑的逻辑演绎法和由物理学支撑的归纳实验法在本体论上都没能彻底摆脱形而上学。犹如毕达哥拉斯的抽象之"数"和赫拉克利特的具体之"火"在本体论上都是形而上学一样。

巴门尼德的"实体论"把前苏格拉底哲学的形而上学倾向推向了高峰。他们强调"一"是万物之本，是无限的、不可分的、静止的、永恒不变的，并且从"一"的推理开始创造了论证形而上学实体的逻辑形式。这种论证形式以确定存在与思维之间，思想与语言之间的绝对同一性为前提，进而确定了词义的不变性，确定了逻辑形式与宇宙本源之间的绝对同一性，最后导向了"实体"这一最高的形而上学的范畴的出现。它呼应着毕达哥拉斯的数学"一元"决定论和灵魂不灭、灵魂轮回的宗教。同时，绝对同一性正是亚里士多德的形式逻辑的三大原则的出发点，同一律、排中律、不矛盾律在根本上都是要保证逻辑演绎本身的绝对统一性。这种对统一、不变的追求也可以在古希腊人对对立和变化的看法中得到印证。除赫拉克

利特等极少数人之外，古希腊的大多数哲学家都把对立、变化与毁灭、死亡联系在一起，把统一、不变与生成、生长联系在一起。他们认为：对立、变化意味着毁灭，而统一、不变意味着生命。因而，统一确实产生于人类对死亡的恐惧。或许，这种在逻辑上追求绝对同一的传统直到康德的二律背反的出现才逐渐失去了它在哲学方法上的主宰地位。在逻辑上确认绝对的不矛盾性与在本体论上确认宇宙的一元性是相对应的，而在逻辑上承认二律背反与在本体论上承认宇宙的多元性是相对应的。一与多的对立就是形而上学与反形而上学的对立的逻辑形式。从不同的知识背景和哲学前提出发，一个伟大的哲学家很可能被看成是江湖骗子。难道古希腊哲学对宇宙的终极解释不是一种欺骗吗？值得庆幸的是，受骗可以使人变得聪明些。

2·3 对哲学的一种教条式理解

如果按照我国目前公认的哲学观点来理解的话，那么古希腊的自然学者们仅仅因为把某一单一的具体物质（如“火”、“水”、“空气”）或某种物质的抽象（如原子）作为宇宙的本源就被称之为进步的朴素的唯物主义，而柏拉图仅仅因为把“理念”这一非物质的实体作为宇宙的本源就被称之为落后的唯心主义。然而，即便我们不从哲学史的角度看，与赫拉克利特相比，柏拉图的哲学无疑是人类思想史上的一次飞跃性进步，即便我们忽略了柏拉图作为一个哲学巨人的全部价值，仅仅就这种把赫拉克利特称为唯物与把柏拉图称为唯心的区分而

言，我也要说这种区分是对古希腊哲学的一种教条式的庸俗理解，至多只能算作评价哲学史的角度之一（正象我们的哲学讲义仅仅在与辩证法相对立的意义上来规定形而上学一样)。而无论从哲学史的事实的角度看，还是从哲学自身的结构层次上看，形而上学和辩证法之间并不是就只有对立关系，还有从属关系。也就是形而上学首先是本体论，辩证法首先是方法论，方法从属于本体是古典哲学及至近代部分哲学的特征。例如，亚里士多德在本体论上是形而上学的"第一哲学"，而在方法论上是形式逻辑演绎，二者非但不对立，而且统一。再如黑格尔哲学，在本体论上是形而上学的"理念论"，在方法论上是辩证法，辩证法是理念本体自身展开的运动形式，它从属于理念)。因为，无论是确定"火"为宇宙的本源，还是确定"理念"为宇宙的本源，其差别仅仅是外在的，而在内在实质上二者却是一致的：它们都把宇宙的本源、生成、发展、灭亡归结为某种一元的、永恒不变的单一实体，而这正是形而上学，是神学的前奏。"火"这一物质一旦从其他物质中分离出来，被提升到本体的高度，那么它就不再是具体的物质存在了，而是超越一切具体物质的抽象存在了，"火"由万物之一种变成万物之始基和主宰。而这一主宰在性质上与"理念"完全相同：无限、永恒、不生不灭不变。对于这一点，如果用巴门尼德的"实体"与柏拉图的"理念"比较，就更为清楚。正象在等级专制的社会中，一个具体的人一旦被推上了皇位，他便从所有的人中被分离出来，不再是作为一个人，而是作为最高的独裁权力的代表主宰着所有的人一样。所以，判断某一哲学是否形而上学的关键，不在于哲学家们确立的是什么样的"实体"，而在于他们赋予这"实体"的性质；不在于他们是

用物质实体还是用精神实体来规定宇宙的本源，而在于他们是否把某种一元的实体作为宇宙的本源；不在于他们能够给出某种解答，而在于他们给出的解答是终极性的。换言之，凡是把具有无限、永恒、不生不灭的性质和始基、动力功能的一元实体作为对宇宙的本源问题的终极解答的哲学都是形而上学。难道"水"、"原子"对宇宙的主宰作用在本体论的意义上与"理念"、"上帝"对宇宙的主宰作用有什么根本的区别吗？"万物所由之而生的东西，万物消灭后复归于它"，米利都学派的阿那克西曼的这段话与柏拉图对"理念"的描述难道不是如出一辙吗？

在这里，作为宇宙之本源，"水"与"理念"并没有物质与精神、唯物与唯心之别，二者都是人的精神幻象和主观猜测。不是"水"与"理念"实际上是宇宙的本源，而是作为哲学家的人认定二者是宇宙的永恒本体。这种本体论上的万能意识是由认识论意义上的全知意识决定的。相信有一个万能本体主宰着世界和相信有一种全知意识把握着世界是相互对应的。也就是说，有一个只能向全知意识（理智）而不能向无知意识（感官）显现的永恒宇宙的本体，这就是古希腊哲人们的形而上学的自负。这种自负迷惑了人类几千年，直到今天，不是还能经常听到它的回声、看到它的微笑吗？事实上，宇宙是什么？人是什么？宇宙和人的本源、统一性和目的是什么？这些问题对于人类来说是不可知的，永远不会有全知，也永远不会有终极的解答。"是什么？"这一提问与其说是为了找到一个明确的终极解答，不如说是推动人类不断探求的动力，对它的解答是一个无尽头的过程。所谓进步，决不是走向至真至善至美的极点，而是在永远不会完成的过程中的相互参照、比较。孤立的、

绝对的进步是不存在的，存在的只有相互关系中的相对进步。所以，当我们由本体论过渡到认识论时，我们就可以说，凡是在认识论上企图给"是什么?"这一问题以全知性的终极解答的哲学都是形而上学。物质与精神何者为宇宙之本源的分歧仍然是人在自身的局限中对"是什么"的主观解答，是人对自己的局限性和无知的自我意识的心理补偿，是对不可知恐惧和人为逃避。因而，形而上学的意义决不在于理论上的价值，而在于它为实际的人生提供了某种精神慰寄。

在哲学史上，可知论(确信人的全知)和不可知论(承认人的无知)、独断论和怀疑论、决定论和非决定论之争，在最根本的意义上不是理论问题，而是实际人生的二律背反的哲学描述：人生的实际无意义与人必须要为自己找到一种意义之间的永恒矛盾。把这种矛盾放在具体的历史发展中加以考察，哲学上的对立就是人的现实选择的对立：是一元专制?还是多元自由?可知论往往在哲学上走向独断论、决定论，在现实中走向一元专制；不可知论常常在哲学上走向怀疑论、非决定论，在现实中走向多元开放。而且，这种对立还与唯理论和经验论、禁欲主义和享乐主义、社会本位论和个人本位论、形而上学与反形而上学之争相对应。理论上的对立正是人类无法摆脱的矛盾的抽象形式，二律背反是人类的现实悲剧的哲学表达。明于此，也就懂得了古希腊哲学的前苏格拉底学派的形而上学性质——将自然神化为本体。

2·4 在怀疑与确信、不变与运动之间

然而，任何事物都潜含着自我否定的可能性。形而上学的危机已经隐含于前苏格拉底的自然哲学之中。在自然哲学家们对对立、冲突、运动和变化的否定性论述中，透露出了形而上学的统一、和谐、静止和不变的脆弱；在他们对人的理智的全知的坚信中也出现了德谟克利特的警告："不要企图无所不知，否则你将一无所知。"① 这或许就是苏格拉底关于人的无知的著名论述的前兆。在这种处在潜流中的反形而上学倾向中，赫拉克利特占有特别重要地位。他对人、特别是对人的先天平等的强调是古希腊哲学由自然的神化向人的神化的转变的先兆。而他对冲突、对立、运动的深刻理解就是对永恒不变的形而上学实体的否定。尽管他对运动的哲学理解是与他把宇宙的本源归结为单一的"火"这一形而上学的命题相伴而行的，尽管他也象毕达哥拉斯、巴门尼德等人一样崇尚"一"，认为"从一切产生一，从一产生一切"，他也强调过"唯一"、"不灭"等思想。但是，"一切都是斗争所产生的"、"战争是万物之父，也是万物之王"的观念就是对"一"的否定；"我们走下而又不走下同一条河流，我们存在而又不存在"，"万物皆流，无物常住"等命题就是对"火"的形而上学性质的否定。② 这以后，阿那克萨戈拉将心灵视为本体，加速了人的神化的哲学进程。

① 《古希腊罗马哲学》，商务印书馆1982版，第113页。
② 参见《古希腊罗马哲学》第二部分，商务印书馆1982年版。

而恩培多克勒的多元论（四种原素在两种原始力量的作用下创造宇宙）既发展了赫拉克利特的斗争产生一切、万物皆流的观点，又是对巴门尼德的一元决定论的反叛，对唯一的形而上学实体的否定。“原子论者”似乎意识到了这种矛盾，因而他们企图调和一元论与多元论、永恒不变和万物皆流之间的对立。他们既确认原子的本源性、不可毁灭性，又确认宇宙是处在永恒的运动中。这种调和是无力的，它们只有在相互否定的对立运动中才能显示出各自的生命力。运动便意味着不断地创造和毁灭，这本身就是对原子的不可毁灭性的否定。更重要的是，从赫拉克利特到德谟克利特，自然哲学家们几乎无人不感叹生命的短暂有限和变幻无常，感叹不可抗拒的悲剧命运使生命显得那么偶然和脆弱。而对于反形而上学来说，这种来自生命深处的人生体验要远比抽象的理论更彻底、更关键。甚至在赫拉克利特看来，善与恶、生与死、梦与醒、老与少是同一的，人生根本没有这些分别。而德谟克利特则说：“逃避死亡的人是追逐死亡。”①

正是在这种哲学的内在分裂之中——形而上学与反形而上学之间的对立——出现了以普罗泰戈拉为代表的智者学派，这一学派本身就表现出了哲学的内在分裂。一方面，他们对前苏格拉底时期的那些哲学体系对宇宙、对人、对现实的所有规定都抱有怀疑，对于神也同样如此。普罗泰戈拉公开宣布：“我没有把握说他们（指神）存在或者他们不存在，也不敢说他们是什么样子；有许多东西是我们认识不了的；问题是晦涩的，人生是短促的。②而且，他认为每一个问题都不是一元

① 《古希腊罗马哲学》，商务印书馆1982年版，第116页。
② 同上书第138页。

的，而是都有两个相互对立的方面。他一反过去的哲学家们把运动视为毁灭的同义词的观点，认为运动的停止才是毁灭，运动是好的，静止是坏的，无论是对于人的灵魂还是对于自然的物质莫不如此。智者学派的高尔吉亚干脆就走向了彻底的怀疑论和不可知论。他确立的三条哲学原则是：1.无物存在；2.即便有某物存在，也是人无法认识的；3.即便能认识也无法把这种认识传达出来。关于一与多的关系，他既否定存在着"一"，也否定"多"的存在。其结论是，存在与思想无法同一，所想的东西并不存在，存在是思想不到的。在伦理学上，智者学派突出地强调个人和自由。也许正因为如此，亚里士多德在《形而上学》中才认为"智者的学说是一种貌似哲学而并不是哲学的东西。"另一方面，普罗泰戈拉又确信"人是万物的尺度，是存在的事物存在的尺度，也是不存在的事物不存在的尺度。"甚至在他的理论中能够看到贝克莱的"存在就是被感知"的命题。他认为"对他呈现"就是"他感觉"，感觉永远是对存在的感觉，存在永远是向感觉呈现的存在。可以说，智者学派对人的确信开创了西方的"人类中心论"。这种对人的确信象巴门尼德对实体的确信一样，必然走向形而上学的神化。因为最值得怀疑的恰恰不是别的什么，而是人本身。

怀疑与确信是生命的对立两极，无法沟通。怀疑精神是西方思想史上的黑色幽灵，是形而上学的掘墓人，它使任何企图寻找终极意义的努力化为泡影，使一切庞大的哲学体系从根基上动摇。怀疑精神总是在你坚信前面的路一定会通向绝对真理的时候，告诉你每条路都没有终点，终点的别名不是真理而是谬误，不是生命的发现，而是死亡的坟墓。而确信精神是人类思想史上的火把，是人类精神上的支柱，也是形而上学的

人性根据之一。它总是在这个无意义的世界上人为地为人类找到某种值得活下去的明确意义，在你走投无路之时告诉你再坚持一下就会望到依稀的星光，这星光肯定要引你走向幸福的归宿。正是这种怀疑使形而上学不断地遭到冲击；正是这种确信使形而上学得以延续。古希腊哲学在这种确信中由神化自然的形而上学走向了神化人的形而上学。"火"能够主宰宇宙时"火"就是上帝，人能够成为万物之尺度时人就是上帝，凡是能够主宰万物的单一实体都是上帝。因此，形而上学能够成为上帝存在的最好的哲学论证。

在古希腊的神话中，人们看到的神是想象力的虚构；在前苏格拉底派的哲学中，人们看到的神是理智的虚构。前者是非自然形态的超自然，后者则是自然形态的超自然。在超自然的意义上，神话中的宙斯和哲学中的"原子"是同一个东西——形而上学的本体。

三、神化人的形而上学

3·1 最高智慧：承认自己无知

全部哲学的发展是由对自然的研究转向对人的研究，古希腊哲学则在形而上学的范围内完成了这种转变，也就是从神化自然到神化人。而苏格拉底正是这种转变的关键人物。苏格拉底曾声称研究自然与他毫无关系，对人和社会的研究才

是他的中心，伦理学上的“至善”是苏格拉底要研究的核心问题。如果说，在苏格拉底之前的哲学家们相信“知识即美德”，而苏格拉底则相信“美德即知识”。尽管尼采曾在他的所有著作中全力诋毁苏格拉底，把他作为理智、文明的别名加以抨击，说人类的堕落始于苏格拉底式的智慧，苏格拉底是文明的全部虚伪性的始作俑者。这种诋毁使我想起苏格拉底在世时所受到的攻击。在当时的雅典，苏格拉底被视为第一恶人，是引诱年轻人走向道德败坏的巫师。据说，苏格拉底被判死刑的根据是：苏格拉底是一个作恶者，是一个怪异的人，他窥探天上地下的事物，把坏的说成好的，并且以这一切去教导别人。或许，更充分的、更有说服力的理由是民主派的人们认为他勾结贵族。不论尼采的抨击和雅典的判决是否公允，但是有一点是可以肯定的，在苏格拉底之前，没有人敢对神如此亵渎，更没有人敢宣布最高的聪明是能够意识到无知。他的这种怀疑神的精神和惊人的坦率，确实在哲学史上留下了不灭的印迹。二十世纪科学哲学的主要代表人物之一波普尔，就把苏格拉底对无知的自觉意识作为他的证伪哲学的源头之一，并把在苏格拉底受审时持同情态度为他辩解的色诺芬关于任何知识都是猜测的观点作为证伪方法的基础。显然，尼采的诋毁和波普尔的赞美都是各取所需。而我认为尼采与波普尔都有合理之处，他们的不同态度正好证明了苏格拉底本身的矛盾性。

苏格拉底并没有摆脱普罗泰戈拉式的内在分裂。普罗泰戈拉既怀疑又相信，苏格拉底亦然，他既怀疑神又相信神。他一方面表现出少有的对神的不敬，而不敬神正是他被判处死刑的原因之一，而且在他对神的怀疑中还流露出某种程度上的轻蔑。但在另一方面，他又把自己对人的无知、德行的研究

称之为履行神的使命。他公开宣称自己的研究不听命于人而听命于神。他对死亡的旷达态度，与其说是来自他对死这一必然的理智清醒，不如说是来自他对"灵魂不死"的信仰。他虽然并不惧怕现实人生的苦难，但他还是坚信在死后的另一个世界中的生活将是幸福的，他甚至以死后能与诸多在坟墓中安息的杰出人物进行冥府的心灵对话而自豪。他说："死别的时刻已经到了，我们各走各的路吧——我去死，而你们去活。哪一个更好，唯有神才知道。"① 坚信心灵的不朽就是人的神化、形而上学化。

然而，我认为，苏格拉底最伟大的地方在于他以神的至善为参照系，第一次在人类思想史上揭示的人的局限。他认为，只有神才配得上智慧，神的解答是为了指出人的智慧并无多大价值、甚至全无价值；神并不是在说苏格拉底，他仅仅是用我的名字作为说明，神好象在说：人们呀，唯有象苏格拉底那样知道自己的智慧实际上是毫无价值的人，才是最有智慧的。② 这种揭露正好与他相信灵魂不朽的态度相对立，是对神化人的否定。或许，中世纪哲学中神之伟大与人之渺小的对立就来自苏格拉底。同时，苏格拉底本人在行为方面的禁欲主义的道德倾向正是基督教人格的标志。心灵的纯洁是至善的境界，进入这种境界与有无知识无关，需要的只是坚定的信仰。

---

① 转引自罗素《西方哲学史》上卷，商务印书馆1982年版第125页。
② 参见《古希腊罗马哲学》第九部分。

3·2 在深渊与顶峰之间的柏拉图

继苏格拉底之后，古希腊哲学史上的两个最有光彩的名字出现了：柏拉图和亚里士多德。他们把古希腊的形而上学推向了最高峰。但是，从哲学方法上看，柏拉图与亚里士多德却代表了两种不同的倾向。作为苏格拉底的弟子，柏拉图的哲学全面而深刻地展开了其师的二元对立；作为柏拉图的门生，亚里士多德企图调和其师的二元对立。我认为，尽管柏拉图是西方哲学史上的大形而上学者，但是，与亚里士多德相比，柏拉图又是历史上最早的、最大的反形而上学者。柏拉图是个体验型的哲学家，是喜欢走极端的天才，他的全部理论不是建立在理智之上的，而是建立在对人的必然分裂的体验之上的，是生命本身的活力、冲动以及由此而来的直观的、想象的洞见支撑着他的形而上学的本体论；而亚里士多德是知识型的哲学家，是喜欢中庸的学者，他的理论是建立在与人的生命冲动格格不入的思辨理性之上的，形式逻辑的方法论支撑着他的“第一哲学”的本体论。

我说柏拉图是大形而上学者，其证据有目共睹，“理念论”以及“理想国”都是一种终极的解释，对至真至善至美的追求也是指向一个最终的目的论意义上的彼岸。甚至柏拉图的那种纯精神性的恋爱观也是形而上学的。“柏拉图式的爱情”和“柏拉图式的理想国一样”，已经成为某种不可能实现的奢望的象征。我说柏拉图又是最大的反形而上学者恐怕难于被人们广泛地接受，特别是在中国，柏拉图是作为客观唯心主义的

祖师爷印刻在人们的头脑中的。但是，从柏拉图的整个哲学倾向上看，他确实是形而上学的最早的掘墓人之一。他或许是西方哲学史上第一位以哲学家的身份深切地感受到肉与灵、感性与理性、现实和理想、自然与人工、人与神之间的不可调和的对立的哲学家。因而，他在走向超验的极端的同时也走向了对现实的、可感的、人工的东西的绝对否定。他的哲学出发点与其说是"理念"，不如说是批判的态度。他对人的怀疑、特别是对作为感性生命的人的怀疑是彻底的，对现实的批判也是毫不留情的。可感的事实以及人的感官是不真实的，真理存在于人未出生之时与神、与自然浑然一体的状态之中，现实的人、活着的人都是被人工所创造的一切欺骗了，必须用回忆来否定现实人生，回归到人类出生前的本真的生命状态。回忆不仅是怀旧，而且是认识绝对真理，领悟"理念"、走进"理想国"的必经之路，是人复归于人的唯一方法："并没有什么教学，有的只不过是回忆罢了"。柏拉图认为人的肉体导致了双重罪恶：首先是认识论上的，肉体在我们认识世界之时通过感官歪曲了认识对象，使我们看起东西来象蒙上一层雾一样模糊不清，或象通过哈哈镜看世界一样。这种肉体存在一天，人也就无法真正地认识世界。其次是伦理上的。肉体是人的情欲的根源，它使人处在对现实功利的无穷尽的贪婪之中，堕落为耽于声色的禽类，妨碍了对"至善"的追求。因而，肉体是一切苦恼、一切虚伪、一切堕落的万恶之源。而人的拯救是一个不断地超脱肉体、进入纯精神的过程。纯洁化所要求的正是肉与灵的绝对分离。灵魂不死的信念使柏拉图象苏格拉底一样坚信，死是一种解脱。同样，真正的哲学家永远追求灵魂的解脱，真正的哲学就是为了论证这种解脱以及为人

们指出一条正确的解脱之途。因此，柏拉图在认识论上否定感性，高扬理性；在伦理上否定纵欲，主张禁欲；在社会历史观上，否定现存秩序，强调“理想国”，通过这三个方面的否定和肯定，达到至真、至善、至美的“理念”。但是，必须强调的是，柏拉图在方法论上是个神秘主义者。对“理念”的认识不是理智上的、清醒的、逻辑的把握，而是神秘的体验中的“洞见”。这种“洞见”所需要的精神状态是激情的狂迷，是类似酒神精神的酩酊大醉，是音乐式的顿悟。因而，柏拉图的哲学不是知识，而是信仰。

从上述的观点中我们能够发现，柏拉图哲学的实质不是一元论，而是二元论。也就是说，他的哲学外壳是一元的理念论，万象归一的终极主义，而在内里则是二元论，是现象与本质、感性与理性、现实与理想、肉与灵的绝对对立。柏拉图哲学的否定方面和肯定方面都带有极端的性质。这是用抽象的哲学形式来传达古希腊悲剧所体现的生命悲剧，是对现实人生的绝对怀疑。正因为有绝对的分裂、绝对的不真实、绝对的堕落、绝对的怀疑，才会有对一种超越性的绝对的统一、绝对的真实、绝对的解脱——“理念”——的绝对确信。对肉体所带来的苦难的体验使柏拉图走向了精神的伊甸园。超越人自身（表现为理智对情欲、本质对现象、灵魂对肉体、理想对现实的超越）的冲动推动着柏拉图向上升华，升入神所居住的天宇的最高点，而这种升华以及俯视正是因为他曾经在现实的悲剧深渊中向下沉，沉入最底层，这就是基督教中的天堂与地狱的对立。生命的两极——堕落与超越——在柏拉图的哲学中走向了各自的极端。因此，柏拉图才认为，要获得关于本质的确切知识，在尘世中是我们根本力所不能及的，至少也是非

常困难的。一个哲学家应该全力反驳关于事物的一切论证。如果所有反驳都被否定，那么，坚持反驳的人是懦夫，放弃反驳而接受被反驳的学说的人就是勇士。这不是一次四平八稳、方向明确的航行，而是冒险，是在充满险滩暗礁的、迷雾笼罩的大海上冒险。从这种哲学态度出发，他对前人的思想的批判和吸收都是指向形而上学的"理念论"的确立及其论证的。他对现实彻底失望，对"人是万物的尺度"和"万物皆流"持批判态度，但他相信毕达哥拉斯、苏格拉底的灵魂不朽说和解脱论，相信巴门尼德的实体永生不灭、永无变化的理论，相信永恒的、目的论意义上的"至善"，相信人的感觉绝对不可靠，人的肉体绝对堕落，相信人的精神绝对可靠、人的灵魂终能超越，通过领悟"理念"而进入真善美的"理想国"——永恒与无限。

我认为，是古希腊神话中所蕴含的酒神精神与日神精神的对立构成了柏拉图哲学的基础。对于现实人生，柏拉图具有日神精神的清醒、冷静，而对超现实的"理念"，柏拉图又迸发出酒神精神的迷狂、沉浸。这种对现实悲剧的理性主义的清醒和对自我超越的神秘主义的狂迷形成了不可调和的二元对立。而此种矛盾，几乎存在于所有伟大人物的身上。从这里也可以发现，为什么柏拉图的哲学既能通过新柏拉图主义而深刻地影响基督教神学，影响西方的理性主义哲学，又能对西方的非理性主义哲学产生极大的影响，就在于他的哲学是矛盾的，是一元论中的二元论。

3·3 无对象感觉——一种奇特的抽象

柏拉图的"理念"是虚幻的，因而，对"理念"的柏拉图式的直观"洞见"也必然因其对象的虚幻性而变得十分神秘。当这种"洞见"与神的启示、恩赐结合在一起，表现为"灵感式的顿悟"时，人的生命中就会出现一种罕见的沉醉状态。这是既非理智又超越日常经验的、来自人的生命底层的最高感觉。是以虔诚的信仰为基础的全身心奉献。康德称之为"理性直观"，我认为称为无对象感觉更为合适(我的这样称呼，也是因为用理性一词，在中国很容易被误解、被歪曲)。也就是对人在意识到了现实中自身的有限性时，从生命的本能中所产生的自我超越欲的内在感觉、体验。所有的神话和形而上学的本体都是这种自我超越欲所产生的幻象。正因为它无法转化为现实的经验对象，只存在于人的虚构中、想象中、思辨中，所以对它的感受、体验和领悟就必然是神秘的。现实的自我超越的不可能就决定了人在幻想中的超越欲永远不会有确定的、具体的、能够直接呈现于感官的形式。与我们对一棵树、一个异性、一场战争的感觉相比，对自我超越欲的感觉因其欲望本身没有现实的、具体的可感对象，因而也就是对"无"的感觉，是精神对精神的感觉。渴望成名的欲望有实际的权力、社会地位相对应，渴望享乐的欲望有可感的食品、异性、金钱相对应，渴望求知的欲望有无穷无尽的自然现象、社会现象、人的行为作为对象……除了人的自我超越欲没有具体的、实际的对象外，人的其他欲望都有现实的具体对象。因而，除了自我

超越欲不能实现之外，其他的欲望都能实现。你可以当国王，统治千军万马，可以当资本家，拥有亿万财产，可以找到最漂亮的女人；然而，你就是无法克服人的有限性，就是不能超越自身。任何人在自己的局限面前都无能为力。但是人还是企图尽全力来达到超越。

当人能感觉到有某种内在的欲望在生命中升华，而又没有任何具体的对象为感觉提供一个目标、一个落脚点时，其感觉越强烈、越执着，感觉就越朦胧、越神秘。于是，人只能用纯精神的创造为自己幻想出一个本来并不存在的对象，这就是形而上学的本体、宗教中的上帝和审美中的某种境界。这是对“无”、对“不可知”、对“永恒和无限”的感觉、体验，是人类的一切精神活动中的顶峰境界。这境界可以转化为哲学的抽象形式（形而上学和不可知论），可以转化为宗教信仰（上帝、十字架），也可以直接成为诗。在这个层次上，形而上学、宗教和诗是相通的。柏拉图在迷狂中对“理念”的洞见，庄子在凝神于“一”之中对“道”的顿悟，圣·奥古斯丁在虔诚的祈祷中接受了上帝的启示……这些与但丁对“天堂”、卡夫卡对“城堡”、贝克特对“戈多”的感觉与体验是等质的。“无对象感觉”的抽象，决不同于理智对经验的抽象。前者是不确定、不清晰的，是不可言说却能从情绪上渗透整个身心的神秘；后者则是确定的、清晰的，是可言说又能在理智上说明的明确。或许，中国古代的道家哲学中所谓的“大象无形”即是指此而言的吧。音乐之所以能成为艺术之王，之所以比任何其他的艺术形式都抽象、都神秘、都有穿透力，就在于音乐形式与无对象的感觉之间有着最直接、最内在的对应性，音乐是传达无对象感觉的最佳形式。哲学家（特别是形而上学者们）与艺术家的区别只

在于：哲学家总想用明确的概念、范畴、语言去规定和传达这种本来无法规定、无法用语言传达的生命体验，总企图通过严密的逻辑推理去论证这种本来无法论证的感觉，其结果往往使无对象感觉变成某种抽象的实体，使之与来自生命本能的超越冲动之间的血肉联系被理智概括和逻辑论证的介入而人为地切断。从而把形而上学的本体变成一种与人的生命毫无直接关系的、外在于生命本身的主宰者，这就是生命的创造物异化为对生命的束缚。在这个意义上，尼采认为理智及其文明是人的堕落便有其合理性。理智的作用不仅在形而上学的层次上束缚着人，而且在科学的层次上也有异化人的一面。科学如果不与民主相伴，如果只有科学而没有艺术，那么科学将成为人类的瘟疫。因为人类与生俱来的破坏性、独裁欲在没有限制的情况下，就会利用一切手段来达到唯我独尊的目的，而科学正是最好的手段之一。民主、艺术不只是科学的同行，更是制约科学被人的权力欲所利用的手段。

艺术家不同于哲学家，他只忠实于生命的本能冲动，不经过任何理智的介入而直接呈现无对象感觉，感觉过程的完成就是艺术呈现过程的结束——艺术作品的诞生。艺术作品作为“无对象感觉”的纯形式一旦出生，便进入一个新的感觉运动的过程。因而，艺术创作是将无对象感觉形式化，审美是通过艺术形式来唤醒沉醉的无对象感觉（当然，这是指高层次的艺术），它是人的全部生命的一次性启动和完成，其开放性将唤起无尽的生命运动。人们常常把审美称之为心灵的故乡，或许是因为审美中人的生命状态与人对故乡的感受有相似的地方：故乡意味着生命的诞生，意味着生命对世界的第一

次感受，意味着童年时代的本真的生命，这一切都充满了新奇和真诚。所以，形而上学的理智概括常常导致生命的自我封闭，而艺术的感性呈现只能走向生命的自我开放，宗教或许是介乎于二者之间的过渡，伟大的哲学家和伟大的艺术家的身上都有某种程度的宗教感。然而，由于宗教总想通过禁欲来达到人的自我超越，所以它对生命所起的作用往往类似于形而上学。

形而上学追求永恒真理，企图为宇宙、社会和人生寻找固定的模式；宗教追求永恒的信仰，企图为人生寻找固定的支点和目标；而艺术、审美所追求的是生命的瞬间完成，完成后便因其无法重复和独一无二而成为永恒。艺术所企及的仅仅是接近、完成生命本身。

好在柏拉图的形而上学是诗化的、音乐化的哲学，“理想国”的虚幻并不影响他对生命悲剧的体验。他的哲学的二元性也可看成是理智与审美的对立。在那狂迷的洞见中，柏拉图或许真的在精神上达到了“理念”世界，而我却借助于这洞见之光，看见了他的“理想国”正在坍塌。

3·4 走在平坦大路上的亚里士多德

如果说柏拉图是借助于灵感的飞腾从无底深渊上升到遥远的云端，那么亚里士多德便是平地起步，试图借助于理智的阶梯一阶一阶地登上天界。柏拉图哲学有点象主教布道，亚里士多德则是第一个象学者一样的著书立说者。尽管亚氏是柏拉图的学生，但是两个人在哲学气质上相差甚远。“我爱我师，

但我更爱真理”，亚氏的这句名言可以译为：“我爱我师，但我更爱理智”。他在古希腊、甚至在全部哲学史上都可算作是最有系统的、条理清晰的哲学家，在这方面堪与他媲美的或许只有黑格尔。亚氏无疑是一位系统地、清楚地、有条理地传授知识的好老师，而决不是一位能够激发学生的生命的激情和灵感的预言家。逻辑和常识使他的哲学中有一种没有任何生命深度的平庸感。作为无所不包的哲学家，亚氏甚至什么有价值的东西也没有留给后人。他太全面了，以致全面得叫你不想再看一眼；他太细腻了，以致细腻得令人想起女人绣花的情景。作为一个哲学家，亚里士多德什么都不缺，只缺少生命的热量。如果面对一片陌生的土地，柏拉图会全身心的一跃而投入进去，而亚里士多德起码站在边缘上转上好几圈，然后再试探着，一步步地向前走。柏拉图喜欢深渊与高峰之间巨大反差，亚里士多德则喜欢平缓的、与大地相连的丘陵。在任何深刻的意义上，亚氏都没能超越他的老师；但在普及的意义上，亚氏处处胜过他的老师。柏拉图的神秘主义在亚氏那里变成了教科书。尽管在我看来罗素在气质上属于亚里士多德式的哲学家，但是他对亚氏的评价却意味深长：“他（指亚氏）的前人的错误是青年人企求不可知的事物而犯的那种光荣的错误；但他的错误则是老年人不能使自己摆脱于习俗的偏见的那种错误。他最擅长于细节与批评；但由于缺乏基本的明晰性（这点我不能同意——引者）与巨人式的火力，所以他并没有能成就很大的建设工作”。① 使本来不可知的东西人为地变成可知的，只能是在烈酒中掺入大量的水，稀释得平淡无味，谁都可

① 《西方哲学史》上卷，商务印书馆1982年版第211页。

以尝一口。这种感觉也许是从我第一次读亚氏的《诗学》便开始了。这本公认的西方美学史上，甚至是世界美学史上的第一本系统的专著，在某种程度上已经使后人失去了进行自我判断的信心，亚里士多德的名字和《诗学》在美学界的声望作为人人必须接受的背景左右着人们的阅读。但是，看过后我很失望，而在当时又不太敢明确地表示这种失望，深恐因自己的肤浅而亵渎了一部里程碑式的著作，况且亚里士多德早已带上了神圣偶像的色彩。后来重读一遍，失望的感受更为强烈。我不否认他的某些提法是明智的，但是艺术在这里被机械化、模式化了。在他的理论中无论如何也感受不到古希腊悲剧所具有的震撼力量和人性深度，酒神精神已荡然无存。他对艺术的分析缺乏审美体验的先导，太理智、太逻辑、离艺术自身的审美特性距离太远了。一部主要是论述悲剧的美学著作尚且如此呆板，由此便可以想象他的哲学了。

不能否认，亚里士多德确实是古希腊哲学的全面总结，你也可以说亚氏是古希腊哲学的顶峰，但只有在形而上学的意义上才能成立。正因为他的哲学太全面，所以它圆滑、封闭，没有棱角。亚氏哲学在各种方向上提出的命题构成了一个完整的、不可进入的、一旦进入便无法跳出的圆周。他颇为喜欢"批判"这个字眼，但是他的哲学与其说是批判，不如说是解释或注释。在每一个哲学问题上，他很少有新颖而独特的看法，但又对每一个问题都说上千言万语。他的逻辑学为形而上学提供了严密的论证形式，形式逻辑的三定律恰好与形而上学的本体所具有的统一性相契合。演绎法的全部前提是必须以一个自明的、正确的命题为起点，而形而上学的本体性质正是自明的、绝对正确的。从这种意义上看，逻辑演绎是一种先

验的方法(不同于康德的先验综合判断)，它就是为先验的形而上学服务的。他的伦理学的理性即幸福的标准为形而上学提供了人性基础，中庸原则(颇似孔子)为形而上学找到了行为上的对应性。如果谁能够在道德上达到亚里士多德的标准，谁就会成为标准的人，而这种标准的人似乎可以成批"生产"。在一切都可以平均化或中庸化的伦理王国中，人不应该有自己的特性。他的政治学对国家的至上权力的竭力肯定和他关于人的著名定义"人是政治的动物"不仅为形而上学提供了现实社会的证明，而且是哲学史上最早把人群体化、权力化的理论和"社会本位观念"的人性基础(历史的发展似乎和亚氏开了个玩笑，他的这一理论的现实对应物不在西方而在东方，西方人从一开始就以"个人本位"来对抗"社会本位"，东方则一直处在"社会本位"的阴影之中。如果亚氏生于中国，他或许也成为孔子似的圣人)。他的物理学对线性因果关系、自然目的论和不动的推动者的论述为形而上学找到了自然界的支撑点，并成为西方的机械自然观的源头，直接影响过牛顿的自然观(第一推动和绝对时空)。而他的"第一哲学"正是上述一切的综合，是统帅他的理论的最高原理。虽然他也谈论神，把一切归于神，但神在他那里很少有信仰的色彩，而是一个理智的人对神的远距离观照。因而，他的哲学无论从哪个角度讲都不具有宗教体验的深度。神在他那里不过是抬高灵魂和理性的地位的道具。他把神与灵魂、理性合一，认为宇宙万物可以分为三个等级：一是可感觉、可毁灭的——植物与动物；二是可感觉却不可毁灭的——天体；三是既不可感又不可毁灭的——人的理性、灵魂和神。从动与不动的关系的角度看，运动的便可感觉、可毁灭，只有不动者才不可感觉、不可毁灭，才是

无限、永恒。人的理性、灵魂和神是不动的，它们的不可毁灭性、超感觉性使之成为“不动的推动者”(这种对动与不动的理解和赫拉克利特的理论正好相反)。对于亚里士多德来说，神学和形而上学是一而二、二而一的，都是研究“不动的推动者”的学问。他的“四因论”中处在最高地位的“目的因”就是人的心灵。在心灵与肉体的关系上，亚氏应用了他的形式与质料的原理。形式是本质的、不朽的、富于创造力的，而质料是非本质的、可朽的、静止的，是形式给质料以生命。心灵是形式，肉体是质料，心灵是肉体的目的和统一性所在。进而他又将灵魂分为两部分：理性与非理性。理性是普遍、是共性、是使人达到完满幸福和神圣的东西，而非理性是特殊、是个性，是使人堕落和庸俗的东西。从理性上看，人是同一的，从非理性上看，人是相互区别的。因而，心灵的不朽或理性的不朽并非个人的不朽，而是一种抽象的、分享着神的永恒的不朽。从这里我们可以看出，理性、灵魂在亚氏那里已经取得了与神一样的本体地位，而任何东西一旦上升为形而上的本体，便成为宇宙、人生、社会的本源与主宰，成为了神。这种对人的理性的至上地位的强调和对国家至上地位的强调是完全一致的。至此，古希腊哲学中人的神化、本体化、形而上学化全部完成。从前苏格拉底学派的自然之神化到苏格拉底以后的人之神化使古希腊哲学的形而上学为中世纪的基督教神学的产生提供了最佳的理论起点。

四、为形而上学之墓掘第一锹土

4·1 走向悲观与多元的希腊化时期

然而，古希腊哲学在建立起辉煌的形而上学的大厦的同时，也开始挖了这座大厦的墙脚。如前所述，赫拉克利特的“万物皆流”、“对立产生一切”，智者学派的怀疑精神，恩培多克勒的多元哲学，原子论者的永恒运动，苏格拉底对无知的论述，柏拉图哲学的一元论外壳中所包裹的二元论以及他所高扬的酒神精神式的非理性狂迷，……都为形而上学的未来坟墓掘出了第一锹土。与之相对应的是古希腊的史诗、悲剧，它们对后代的影响致使形而上学很难在人的心理上、情感上取得独尊的地位。冲突、拼搏、毁灭、死亡，古希腊的形而上学是在古希腊悲剧的血泊中、恐惧中建立起来的虚幻的哲学大厦，正是古希腊人对自身的悲剧命运的焦虑、恐惧、神秘感和超越欲，构成了形而上学得以诞生的最佳基础，同时也预示着形而上学的必然没落。我总觉得，与古希腊的神话和悲剧中所体现出来的如醉如狂的酒神的悲剧体验相比，古希腊的形而上学是贫血的表现，是一个苍白的虚弱书生所发出的怯懦的呻吟，是对苦难世界的逃避。无论多么严谨、多么完整、多么明确，多么虚玄，理论一旦缺乏血的颜色、肉的抖动就会失去生命的深度和力度。这或许是一种偏见，但我始终改变不了读那些

形而上学的著作时所感到的窒息。

另外，古希腊形而上学的没落的征兆也表现在亚里士多德的统一的哲学体系之后的多元分裂之中。如“犬儒派”、“怀疑派”、伊壁鸠鲁”、“斯多葛”。在哲学的讲会上，没有人能再扮演主角，总有些不知天高地厚的人使站在讲台上的人难堪。“犬儒派”颇似中国的老庄，主张回归到一种最原始、最朴素的自然状态之中，他们的名言是“象狗一样生活”。这个学派的最重要的代表人物狄奥根尼据说住在一个原始时代用于埋死人的大瓮中，拒绝接受一切世俗的诱惑，他认为只要人能对世俗的一切无动于衷，便能摆脱恐惧，这是一种出世主义。他对大自然的钟情表现在这种态度中：有人问他需要什么恩赐，他回答说：“只要你别挡住我的阳光”。而且，“犬儒派”对世界还有一种“玩世不恭”的态度。如果说，亚里士多德、古希腊哲学在整体上表现为对世界、对人生、对现实的肯定的、进取的乐观主义，那么，从“犬儒派”开始就有了一种否定的、颓废的悲观主义，“玩世不恭”、“回归自然”、“出世主义”都根源于一种悲观主义。这种悲观主义在“怀疑派”哲学中表现得更彻底，尽管它有些抽象。以皮浪开始的怀疑主义从认识论的角度表现出一种对世界、对人的绝望：不仅对感官经验加以怀疑（这种怀疑似乎存在于整个古希腊哲学中），更重要的是对道德、对理性、对逻辑的彻底怀疑。他们认为一切都是人的幻象。“我们谁也不知道任何事物，甚至于不知道‘我们究竟是知道某物还是什么都不知道’。我们也不知道是不是有东西存在。”[1] 彻底的怀疑主义必然走向绝对的不可知论。但是，非常奇怪的

---

① 《古希腊罗马哲学》，商务印书馆1982年版第341页。

是，这个在亚里士多德之后持续了二百年之久的怀疑思潮，居然只在历史上留下很少的资料，以至于我怀疑是不是当时的哲学家们出于一种恐惧的、或极端自私的心理有意忽略了这个哲学流派。但是，资料可以消除，而根植于人性之中的怀疑精神却无法根绝，只要有人在就会有怀疑。怀疑就是求知和探究的别名。

4·2 享乐与禁欲的生命两极

与"犬儒派"相对立的是"伊壁鸠鲁"，"快乐就是善、就是道德、就是人生的目的"。这个学派的最高哲学原则完全是现世的。快乐就是幸福生活的开端和归宿，没有欲望，抽掉爱情以及视觉听觉的快乐，也就没有善。更为极端的是，他认为一切快乐都是肉体的快乐，心灵的欢乐来自对肉体欢乐的观赏："一切善的根源都是口腹的快乐，哪怕是智慧与文化也必须推源于此"。① 人的恐惧根源于宗教和怕死，医治这一恐惧的最好药方不是神的拯救或形而上学的安慰，这一切非但不能使人摆脱恐惧，而只能使人受到致命的伤害。消除恐惧的最好办法是现世的享乐。人体验不到死，因为人在死的同时也就失去所有的感觉。所以，怕死是愚昧的表现。在这里，伊壁鸠鲁一反他以前的所有伦理学，把肉体提高到至善的位置，把享乐作为生命的本质，这也就是把一切精神性的虚构彻底粉碎了。精神高贵吗？理性和智慧是人之所以为人的根据吗？神和形

① 转引自罗素《西方哲学史》上卷，商务印书馆1982年版，第309页。

而上学能够拯救人类吗？然而，失去了肉体的快乐也就失去了一切。而这种快乐主义的伦理学在哲学本体论上的支柱是原子论以及对运动的强调。这种哲学被伊壁鸠鲁的弟子卢克莱修用诗的形式表达得极其完美。《物性论》是一本系统的敌视宗教、反形而上学的书。但是，这部著作被随之而来的神学时代湮没了，直到文艺复兴才重见天光。然而，我们也不能说伊壁鸠鲁的快乐主义是一贯的、无矛盾的。相反，他的理论中同样充满了难以弥合的矛盾。他在高扬肉体享乐的同时，又把理性的、精神的恬静安宁视为最高的快乐。他认为理性使我们如此完备地得到生命所能得到的一切快乐。在异性的关系上，他的追求颇似柏拉图的精神恋爱，他肯定爱情而否定性欲，认为性交从来不曾对人有过好处。但是，伊壁鸠鲁的独特价值主要在于他对享乐、对肉体的肯定，他的理论对后代的影响也主要在这方面。因为在古希腊，强调理性、德性、安静即幸福、即善的伦理学已是老生常谈，所有的哲学家几乎都不得不这样说。所以，伊壁鸠鲁的肉体意识就显得格外醒目，即便在今天读起来，也有震撼的作用。在现代，真正具有伊壁鸠鲁的意识的人也许要算英国著名作家劳伦斯了。他的小说使一向被视为低贱的肉体崇拜，上升到一种宗教的境界，并蒙上了神秘的色彩，在他的笔下，肉体的细微感觉和力量使精巧的理性、精神显得相形见绌。即便在弗洛伊德的性心理学中，也体验不到劳伦斯所达到的深度。

与伊壁鸠鲁相对抗的是"犬儒派"的继承者"斯多葛派"。这派的代表人物和创始人芝诺从来对哲学的形而上学不感兴趣，只重视现世的人生问题——道德。德行即是善，当人从世俗的欲望中解脱出来之后，就有了完全的自由。这是与伊

壁鸠鲁完全相反的。而且，斯多葛派有一种不近人情的冷酷，他不仅要消除引人向恶的情感，而且要压抑一切感情，连同情心也不能有，因为一切情感都有碍于道德上的纯洁和意志自由。但是，他们又提倡一种抽象的仁爱，爱自然、爱人类、爱神。在人与自然的关系上，斯多葛主义者与庄子有某种共同之处，认为人与宇宙的和谐是美好的，并把这种和谐的关系解释为人类的宿命。这实际上是用自然决定论的形而上学来对抗神意决定论、人意决定论的形而上学，有一种向前苏格拉底哲学的神化自然复归的倾向。与之相适应，他们在认识论上相信天赋观念的真理性，在政治学中高扬天赋平等。但是，斯多葛派自身的矛盾也无法避免。自然决定论与人的自由意志是对立的(任何决定论都与人的自由相对立)，既然把人的命运解释为自然的宿命，人还有什么自由可言呢。也许，在某些人看来，他们的博爱主义与人人天生平等的观念是一致的，但这只是表面上的一致，而实质上是矛盾的。因为博爱是一种与人的个性自由、平等相对立的无差别的平均主义之爱，而天赋平等则是以尊重个人的先天权利为前提的(参见我的《与李泽厚对话》)。斯多葛主义自身的矛盾便决定了他们对后世的影响的双重性。一方面，他们的禁欲主义的道德理想直接影响了基督教神学；另一方面，他们对平等、自由的强调又成为文艺复兴以后的人本主义(天赋人权)的理论遗产。奥勒留在《沉思集》中说过的话简直就是法国的启蒙主义者的语言，他非常拥护一种能使一切人都有同一法律的政体，一种能够依据平等的权利与平等的言论自由而治国的政体，一种最能尊重被统治者的自由的君主政府。这不正是西方近代的君主立宪制的理论原则吗？西方的第一部经典法律——罗马法——的

建立也与斯多葛派有关。在哲学上，一方面他们对天赋观念的真理性的相信影响过近代由笛卡尔开始的大陆理性主义哲学；另一方面他们对自然的尊重又影响了反理性主义的经验哲学和启蒙哲学，卢梭的复归自然的理想肯定与斯多葛派的影响有关。我总觉得，斯多葛主义的出现是对历史必然论的一种嘲弄，它使人类在历史常常出现的偶然性面前目瞪口呆。最早也是最明确、最系统的人权观念不是出自于纵欲主义的伊壁鸠鲁派，而是出自于禁欲主义的斯多葛派，人们所津津乐道的禁欲与民主的对立，而与专制的适应的这种必然关系被禁欲主义的祖师爷证伪了。从基督教文化到近代文化的发展，都曾受惠于斯多葛派这种奇妙的结合。我们还可以在马克思的"世界公民"的自称中找到斯多葛的影子。奥勒留就明确说过：不应该称我是个希腊人或罗马人，而应该说"我是个宇宙公民"。因而，斯多葛绝不仅仅意味着禁欲，它对人类的进步起到过非常积极的作用，在中世纪和近代都留下了它鲜明的印迹。

尽管从体系的庞大、系统、无所不包的角度看，上述四个流派远不如柏拉图的或亚里士多德的哲学。然而，由于四个流派都把自己的主要哲学倾向推向了极端，所以他们在各自的方向上所达到的深度和所产生的影响绝不次于古希腊的任何一个哲学家。"怀疑派"的只言片语道出了人类对自身的发展所必须具有的怀疑态度；"犬儒派"为近现代文化对工业文明的批判提供了最早的思想武器；"伊壁鸠鲁派"在伦理观上对近代的人文思潮的影响要远远超过古希腊的其他哲学；"斯多葛派"奠定了近代的政治哲学的理论起点。他们所共同具有的反形而上学倾向和悲观主义甚至在现当代的世界上仍然具有旺盛的生命力。谁也没有料到，"未来的一切都还无从把握"这

句怀疑派的名言成了二千年后人类的普遍心理，成为西方现代哲学的重要主题之一。

4·3 数之魂与婴儿的目光

尽管古希腊的艺术是人类的苦难和悲剧的最早形式化，但是，古希腊的哲学却充满乐观主义的进取精神，即使是悲观主义的哲学家也用出世主义、享乐主义的态度冲淡了他们的苦难体验。从神化自然到神化人，一座座高耸云霄的形而上学大厦为人类带来憧憬、希望和安慰。原始时期的文化中所具有的那种阴森、恐怖、神秘的气氛被形而上学的明朗、自信、清晰所代替，这是人类思维方式的进化的结果。从原始人的神话——想象型思维到文明人的哲学——理智型思维，这是一次飞跃。伴随着抽象能力的出现，人类开始了全新的生存方式，宇宙在人的眼中又一次变得新鲜欲滴，人类甚至因为这种由混沌到井井有条的清晰而手舞足蹈，自以为找到了金钥匙，能够一劳永逸地完成上帝的使命。初次运用理智和抽象符号的人必然对理智的魔力有种类似于宗教感的执迷确信。古希腊的形而上学就是这种确信。它最初来自数学的抽象和演绎，古希腊的形而上学的方法论是建立在数学与几何学之上的。甚至象柏拉图这样的直观——体验型哲学家，也深为数学、几何学的奇妙而感叹，在他的学院门口挂上了“不懂几何学的人禁止入内”的牌子。这也难怪毕达哥拉斯把数学变成一种神秘的宗教。数学是古希腊哲学之魂（正象物理学是近代经验主义哲学和现代科学哲学之魂一样）。因为原始的图

腾在本体论的意义上与形而上学的“实体”并无实质性区别，它们都是主宰。原始文化和古希腊哲学的区别只在于：原始人对图腾只有情感上、信仰上的虔诚，而没有方法上、逻辑上的论证。而数学为古希腊的形而上学提供了逻辑演绎的论证方法，这就使人类不仅相信、而且自认为可以理由充足地相信形而上学本体的真实性。当那么复杂、那么巨大、那么深邃、那么神秘的宇宙变成人类手中的几个简洁的数学等式之时，人类怎么能够抑制住那种成为主宰者、征服者的喜悦呢？怎么能够怀疑自己的幻想呢？古希腊的乐观精神来自对理智的自信，“认识你自己”的潜台词是我们能够通过理智来认清自己。不论能否实现，但是内心的坚信总会使人找到生命的支点。即便是个实际上已经走投无路的人，只要他在精神上相信总会有路，他就不至于绝望，他仍然能够乐观地对待自己的处境。“阿Q精神”确实是人类的早期生命中的先天素质。中国人“阿Q精神”的可悲在于：它不只是先秦时代，而且是贯穿中国几千年历史的人格。

不论古希腊哲学在人类历史上占有多么重要的地位，也不论那些哲学史的研究者们给其冠以多么高贵的头衔，我还是固执地认为古希腊哲学是幼稚的、天真的、甚至是盲目的，是一种哲学化的宗教。它的全部价值、意义和谬误都在于这一点：它刚刚出生，它是婴儿。尽管脆弱，但它是一个全新的、完整的生命。它的幻想和自信确实有些不着边际，颇有些自我欣赏时的自作多情，但它本真、纯洁，它真诚地相信自己懂得了一切，尽管它仍然处在迷雾之中。

第二章　漫长的苦难历程
——哲学的神化

一、"上帝说要有光，于是就有了光"

1·1 征服世界的罗马帝国

在常识中，中世纪是个令人诅咒的时代，罗马帝国和基督教堂的尖顶在一片痛苦的呻吟中、在虔诚的忏悔和漫漫的赎罪历程中巍峨耸立，直入云霄。人类象一群小小的蚂蚁，忙碌着、爬行着。国王的宝剑征服了大片大片的土地，叙拉古、马其顿、埃及、西班牙、法兰西、英格兰、德国……莱茵河畔和多瑙河畔的欧洲，幼发拉底河畔的亚洲，大沙漠上的北非，昔日的罗马帝国就是世界。与这种武力的征服相适应的是意识形态上的占有，主教大人的红袍覆盖了人类的智慧。人们相信

这里就是世界(正象中国曾相信华夏大地就是世界一样)，根本就不管其他独立发展着的文明。统一的土地、统一的教会、统一的信仰，罗马人的主人感达到了前所未有的程度。从奥古斯都登基到公元三世纪，在将近三百年的时间中，罗马帝国以及基督教的稳定是前无古人的。贵族们有权有钱有精力进行狂欢极乐，而宗教信仰又保证了他们的精神充实，只要人们还有信仰，任何人也不会空虚。奥古斯都所带来的统一和稳定，使他在生前和死后都被奉为神明。如果说，古希腊人的生活还是在浪漫的热恋中冒险，而罗马人的生活颇似婚姻中的享乐；古希腊人的神并不与人世对立，天堂是现世生活的继续，而罗马人的神与人世对立，天堂是对现世的彻底否定。人们一面注视着权力的威力、神奇，一面注视着十字架上的鲜血、苦难。一方面是掌权者的肆无忌惮的享乐、征服、冒险，另一方面是基督教所宣扬的没有尽头的苦难、赎罪、忏悔。在罗马的大一统开始走向崩溃之后，后者成为人类的普遍心理，悲观主义象瘟疫一样流行，古希腊的后期所产生的悲观主义也找到了用武之地，斯多葛主义、柏拉图主义使东方的“圣经”变成了苦难的深渊。但是，必须记住，即便在罗马帝国高度统一之时，它的政治体制也并非铁板一块，它不是中国式的单一的皇权专制，而是一种君主贵族政体与民主制的混合。罗马法就是这种混合的产儿，它是近代法律的古代蓝本。基督教也并不象中国的儒家传统那样稳定，基督教的思想也并非与近代的人文思想完全对立，正义以及“在上帝面前人人平等”的观念正是近代的民主意识的源头。更重要的是，罗马时代比较完整地保存了古希腊人的文献，这就为文艺复兴提供了必要的思想准备。

基督教与近代文明的关系是一个引人注目的问题。没有

任何理由否认二者之间的对立，更无法回避基督教的思想对人类精神的窒息。但是，也必须注意基督教与近代思潮之间的联系。西方的有些学者已经令人信服地指出了新教伦理对近代的资本主义发展的积极作用。

我认为，从文化史的角度看，基督教是罗马人战胜希腊人的产物，是西方人借助于外来文化冲击自己传统的成功尝试，这不仅为西方文化注入了新的血液，而且使它在一种多元的对立中向前发展。中世纪时代人与神、肉与灵的绝对对立，一方面培养了西方人的苦难意识，另一方面又培养了西方人的虔诚、献身等精神。对十字架的信仰中有一种纯粹的超越性追求，对上帝的忏悔中有一种绝对的忠诚。正是天堂使人类意识到了人世的庸俗、懦弱。对人自身的否定和批判是基督教贡献给人类的最宝贵的财富。尽管黑暗，但人类从来没有过中世纪哲学的虔诚；尽管无情，但人对自身从来没有过中世纪哲学的残酷。西方的近现代人所具有的职业精神、（超越精神和自我批判精神都来自基督教神学）。或者说，古希腊人的精神通过中世纪传给了后代。虽然从文艺复兴到尼采，西方人以古希腊精神来否定基督教文化，但是，中世纪的那种对上帝的如醉如痴的虔信，难道没有酒神精神和柏拉图的狂迷吗？西方人对人类苦难的历程的第一次最深切的正视和体验，是在基督教的神学中。西方哲学史上的第一个悲剧哲学家是中世纪的神学大师圣·奥古斯丁。

1·2 最后一次乐观的挣扎

涉及中世纪神学的希腊传统，就必须谈论罗马初期的新柏拉图主义的代表人物普洛丁(又译普洛提诺)。他是希腊传统的最后一位直接继承者，又是中世纪文化的先驱。普洛丁生活在罗马帝国的历史上多灾多难的时期，但他的著作中却见不到丝毫苦难的影子。他忽略了柏拉图哲学中对人类分裂性的痛苦体验，专注于柏拉图的“理念世界”。也就是说，借助于柏拉图的超越和斯多葛主义的解脱，他摆脱了现实中的悲惨生活，全身心地凝视一个至善至美的永恒天国。现实世界没有任何值得留恋的，唯有死后的天国才值得人为之献身。人应该闭上双眼、堵住两耳，等待那得救的一天。相信吧，“上帝说要有光，于是就有了光”，这种不需要任何逻辑的证明、推理的绝对命令的口吻，表现出一种无法抗拒的征服力量——上帝要人类受苦和要人类得救是同样无法抗拒的。当普洛丁把古希腊后期的“出世主义”(没有上帝拯救，只是人放弃世俗走向自然)变成新柏拉图主义的“超脱论”时(等待上帝拯救)，中世纪的救世主义便萌生了。

其实，普洛丁也未必不懂人世的苦难。他曾讲过一个处女堕落和得到拯救的故事。纯洁的处女经不住现世的诱惑，失身而堕入尘世之中，受尽了种种苦难，后来她在神父的指引下醒悟过来，重新回到父亲的怀中。尘世的婚姻是不洁的爱，尘世的放荡是不贞的爱，必须变尘世之爱为天上之爱，人才能纯贞、才能得救。在这里，堕落就是原罪，受苦就是赎罪，得

救就是天堂。所有乐观主义的形而上学及其宗教都源于这种为逃避现实的苦难而对超现实幻想的信仰。但是，普洛丁是真诚的，极度真诚的，他不是为了摆摆样子以获取一个正人君子的美名，他真诚地相信那个超现世的永恒王国，真诚地希望人人都能摆脱现世的堕落、毁灭，进入这至善至美的世界。他在生活上从来不注意自己，具有一种难以企及的纯洁性。他真诚地描述过自己超脱尘世，进入另一个世界的内心体验：

> 这曾发生过许多次：摆脱了自己的身体而升入于自我之中；这时其他一切都成了身外之物而只潜心于自我；于是我便窥见了一种神奇的美；这时候我便愈加确定与最崇高的境界合为一体；体现最崇高的生命，与神明合而为一；一旦达到了那种活动之后，我便安心于其中；理智之中凡是小于至高无上者的，无论是什么我都凌越于其上：然而随后出现了由理智活动下降到推理的时刻，经过了这一番在神明中的邀游之后，我就问我自己，我此刻的下降是怎么回事，灵魂是怎样进入了我的身体之中的——灵魂即使是在身体之内，也表明了它自身是高尚的东西。[①]

普洛丁反复强调进入这种境界需要上帝之光的照耀和启示。在这里，柏拉图的形而上学的理念论发展为普洛丁的太一、精神、灵魂的三位一体，从而以哲学的形式开启了后来神学中的

① 罗素：《西方哲学史》上卷，商务印书馆1982年版，第366页。

圣父、圣子、圣灵的三位一体。

在普洛丁的三位一体中，亚里士多德式的灵魂与神的并列不见了，有的只是：太一至高无上，精神和灵魂处在屈从地位。“太一”既是宗教上的神也是伦理上的至善，因而也就是哲学上的至真，艺术上的至美，“太一”是对现世存在的绝对超越。在柏拉图那里，“理念”至上，现实是理念的投影；在普洛丁，太一至上，精神和灵魂是太一的投影，而在中世纪的神学中，人是上帝的投影。这是由哲学的形而上学之真转向伦理的形而上学之善，再转向神学的形而上学之真善美的合一。人只有摆脱了肉体和尘世的诱惑、纷争，潜心于内在灵魂的自我精神，才能彻底超脱，与太一融为一体，完成最崇高的生命。如果从审美的角度看，普洛丁的境界与东方式的“天人合一”颇为相似，但在普洛丁的境界中，既缺少柏拉图式的沉醉狂迷，也缺少庄子式的绝望、幻灭、怀疑，而有过多的审慎、过多的乐观。而对人世苦难铭心刻骨的体验则由中世纪神学来完成，特别是在基督教神学中第一位天才的哲学家圣·奥古斯丁的著作中。

可以说，普洛丁是古希腊的乐观精神在进入黑暗时代的最后一次回光返照式的挣扎。他只鼓励人们专注内心的恬静，而不看外部世界的困扰；只要人们超脱而不想能不能超脱。一个被失望所折磨的世纪的开始就这样被普洛丁的上帝之光忽略了，就象中国血雨腥风的魏晋六朝时代被那潇洒、飘逸的魏晋风度忽略了一样。

如果说，古希腊的后期哲学的主题已经由对自然之真的研究转向了道德之善，由学问转向了德行，那么普洛丁完成了这种转变，并开启了神的哲学主题。这一主题所追问的不是自

然的起源、本质、归宿，而是人的起源、本质、归宿。古希腊人探讨自然时所确立的先验的绝对前提是“原子”、“火”之类的本源，中世纪神学探讨人时所确立的先验的绝对前提是“上帝”。“人从哪里来，又到哪里去”，是中世纪神学的主题。对自然之真的研究再度成为哲学的主题是在人们从漫长的苦难历程中苏醒过来的文艺复兴了。

二、忏悔时代的人类虔诚

2·1 地狱与天堂的对立

现在，人们一提起西方的中世纪基督教神学，便以十分轻蔑或极端仇恨的口吻斥之为“经院玄学”或“精神鸦片”。在我们的哲学史教材中，中世纪是个一无是处的时代，基督教神学是种一无是处的哲学。似乎彻底的唯物主义者，必然也是彻底的无神论者，并常常以中国古代文化的宗教意识淡薄而自豪。在一个教条化思维方式浸入骨髓的民族中，往往要忽略或歪曲过多的有价值的东西。我国的哲学史研究对西方中世纪哲学的态度即是如此。

我认为，西方的宗教意识在骨子里不是神的拯救，而是苦难的意识。正是中世纪的“玄学”以宗教的形式昭示了人类无法避免的悲剧性，狠狠地打击了自古希腊以来的人类的自负、虚荣和乐观主义。如果说，普洛丁是西方古代哲学中最后

一个乐观主义者，那么圣·奥古斯丁就是最早的悲观主义者。当古希腊哲学的人之神化与希伯莱精神（«圣经»）结合起来时，上帝代替了人的心灵而成为宇宙的本体，哲学的形而上学转化为宗教的救世主义，似乎人类的命运仍然是乐观的，因为天堂上闪耀着永恒的灵光。但是，上帝的目光凝视的不是这灵光，而是十字架上的鲜血，是人的原罪。原罪感象恶魔一样纠缠着人类，魔鬼撒旦对人世的干预绝不次于上帝。而基督教神学中有一个无法解决的悖论：为何全知全能、集真善美于一身的上帝所创造的却是一个罪恶累累、苦难重重的现世人类？

在圣·奥古斯丁的著作中，我们又看到了柏拉图哲学中的二元对立——肉与灵、人世与天国。在这种对立中，既有来自古希腊的形而上学与反形而上学之间的对立，又有中世纪的魔鬼与上帝、地狱与天堂的对立，而这些对立的现世基础是当时的教皇与国王、僧侣与俗人的对立。看看圣·奥古斯丁的«上帝之城»，始终存在着这种对立。也许，在亚当偷吃禁果之前，不存在着这种对立，但是他偏偏偷吃了，从此人类的堕落与原罪便作为遗传留给了世世代代，从此就出现了二个城——天上之城与地上之城。地上之城就是苦难的别名，全书以大量篇幅叙述苦难。从罗马遭劫到特洛伊受掠，从处女被强奸到占星术的邪恶，而罗马人自从强奸了萨宾族的妇女以来，便成为十恶不赦的民族。书中有好几章是叙述罗马帝国的罪恶的。这种深重的罪恶便是人类的原罪，它为人类带来了永恒的惩罚、永恒的死。更为奇特的是，这种原罪在奥古斯丁看来，决不只是肉体的罪恶，更重要的是灵魂的罪恶，原罪的根源不在肉体而在心灵。这种观点无论在神学中，还是在古希腊的伦理学中，都是罕见的，我甚至想说，高贵的灵魂

成为原罪的根源确实是对人的亵渎。奥古斯丁是深刻的。而上帝之城是个选民的社会，上帝把一切都安排得井井有条，凡被上帝祝福的一切在这里都是永恒的。同样，凡被上帝诅咒的一切在人间之城都是永恒的罪恶——地狱和魔鬼撒旦。他认为：在我们现世的斗争中，不是痛苦取得胜利，然后由死亡来驱尽它的感觉，就是天性取得胜利，并由它来驱尽痛苦。可是在那里痛苦将永远作难，而天性则将永远受苦，二者都将忍受持续的惩罚。从哲学上看，奥古斯丁很有赫拉克利特的精神。他把这种天堂与地狱的二元对立解释为宇宙的对称在本质上包含着矛盾双方的相互斗争。《上帝之城》的整体就是这种哲学思想的体现。

既然人在现世永远是罪恶的，既然罪恶终将导向死亡，那人类还有救吗？奥古斯丁说有，复活是拯救。复活有两种形式，一种是死后的灵魂复活，一种是在接受最后审判时的肉体复活。复活者就会成为上帝的选民，进入上帝之城。对灵魂的复活他没作过多的论述，而对最后审判和肉体复活则给了不少篇幅。有人认为上帝给人类定罪是因为人类不信真理，却听信谎言。奥古斯丁不同意这种说法。他认为正因为人类被定了罪，所以人才受骗、才迷惑，是上帝的秘密而公正的裁判使他们受骗。肉体在最后审判时的复活并不能使人的肉体完全解脱，被定罪者的肉体将永无止境地受到炼狱烈火的焚烧，但它并不因此而消亡。焚烧不是毁灭而是净化。这也许就是但丁《神曲》中地狱（原罪）、炼狱（焚烧罪恶）、天堂（上帝之城）的由来。最后，《上帝之城》在叙述圣·奥古斯丁见到的上帝形象和上帝之城的永恒光明中结束。在奥古斯丁以前，西方人从来没有一本书象《上帝之城》这样充满了罪恶，也从未有人

将人的犯罪根源归结为人的灵魂。即便在奥古斯丁最崇敬的柏拉图那里，罪恶也只属于肉体，而灵魂则是纯洁的。灵魂挣脱肉体就获得了拯救是«上帝之城»之前的一切“超脱论”的一致主张。从这种主张中我们能发现，人类对自身的罪恶总是留有充分的余地，总要为自身的幸福留一条后路。但是，圣·奥古斯丁的原罪却不留任何余地和后路，他使人类对自身绝望。为此，他曾全力以赴地反击那些怀疑原罪理论的异教徒。

与普洛丁相比，圣·奥古斯丁是尖刻的、不留情面的，在哲学上，除了柏拉图之外，他反对一切哲学家，米利都学派、赫拉克利特、原子主义、亚里士多德、伊壁鸠鲁派统统滚开吧。甚至连斯多葛派这样与基督教的禁欲主义息息相通的哲学他也反对。他认为斯多葛主义否定一切情感的看法是错误的。他论证说基督教徒的激情可以成为纯洁道德的起因，愤怒和同情本身不该受到责难，我们必须要看因何而愤怒的同情。只要是坚定、不移的基督徒，他的一切情感都是因对上帝的虔诚而起，所以不应加以否定。恰恰相反，一个真正的基督徒必须具有这种情感，没有它们就不会有对上帝的无私奉献。在宗教上，除了«圣经»之外，奥古斯丁不相信任何其他宗教，凡是不同于«圣经»教义的统统排斥。他对异教徒的攻击之激烈程度远远胜过对一切哲学的攻击。

圣·奥古斯丁的神学的全部主题只有两个字：罪恶。

2·2 人类的第一次心灵独白——原罪感

圣·奥古斯丁的理论是阴暗的、苛刻的、绝望的，这种残

酷不仅是对外的、对人类而发的，更是对内的、对自己而发的。这种对自身的残酷集中表现在他的天才著作《忏悔录》中。提起西方人的忏悔，中国人首先想到的一定是卢梭，但是，我认为，与奥古斯丁的忏悔相比，卢梭尽管在表面上更具有挑战性，但是他的忏悔显得轻浮、暴躁，甚至颇有自我炫耀之嫌。而奥古斯丁的忏悔在表面上是向上帝赎罪，但骨子里却是对人类的致命挑战，其深沉与诚挚远远胜过卢梭。只读卢梭、尼采的心灵独白，而不读奥古斯丁的心灵独白，实在是一大憾事。

翻开《忏悔录》一行行地读下去，越读越感到：与其说圣·奥古斯丁是中世纪的第一位神学家，不如说他是第一位对人世苦难怀有深切体验的中世纪哲人，甚至可以称他为悲剧诗人。他的学说，与其说是对上帝的哲学确证，不如说是对人类苦难之根源的哲学反思。我甚至要说，奥古斯丁是西方历史上最具有自省精神的哲学家。《忏悔录》既是西方哲学史上第一部浸透了原罪感（悲剧体验）的心灵独白书，又是第一部具有高度自省精神的反思著作，是西方哲学家们的真诚的忏悔意识的开端。它不仅影响过卢梭、尼采等人以及整个浪漫派艺术，更重要的是，它提供了一种不同于客观叙述的主观独白式的叙述方式，这种由内向外的叙述方式因其对人性的巨大洞察力和表现力而遍及整个世界。

关于原罪，奥古斯丁的忏悔是从自己开始的。那种发自内心深处的虔诚忏悔第一次使人类的自白具有了惊心动魄的悲剧力量。对襁褓中的错误、对青少年时代的每一个小小的过失（如偷梨、贪食、说谎、淫欲、嫉妒、甚至吸乳……）的深刻反省使他陷入无法自拔的原罪感之中。他对小时候的偷梨事件的分析已经在某种程度上达到了现代精神分析理论的深

度。他不仅仅去叙述事件或行为本身的邪恶，也就是不只着眼于肉体的污秽，而是穿透行为去开掘其灵魂——心理动机。他说：偷梨的动机既不是出于饥饿，更不是因为嘴馋，也就是说，不是因为肉体需要的原因（因为据他说当时他家里有更好的梨）。而是出自灵魂的本性，即人的本性中先天地具有的一种对冒险、对做恶的酷爱。换言之，人的原罪不在于什么贪吃、淫欲、留恋尘世，而在于人性中先天地潜含着一种可怕的本能：越卑鄙、越邪恶、越危险、越恐惧，人就越追求、越执着、越狂爱、越不惜一切。人类的道德良心认为这是人的耻辱，但是人类又偏偏不顾良心的责备而对这耻辱本身有种难以克制的激情，这才是人生的最大原罪。既然它是遗传的，先天的，那么婴儿也不纯洁，甚至精子和卵子结合之时，就已经开始了潜在的罪恶。引伸一下，也就是罪恶并不是起源于某种主宰宇宙的形而上学实体，而是起源于人的灵魂中的邪恶，人性中所固有的破坏欲、攻击欲、占有欲、冒险欲导致了人的悲剧。

不论在超现实的云端有上帝的福音、天堂的灵光，也不论当人类因偶尔的良心发现而面对上帝，感到羞愧难当，无地自容。然而，这一切拯救、一切忏悔恰恰反证了人的渺小、无能和人的永恒悲剧，反证了人类根本无法自我拯救，自我超越的最高形式不过就是在虔诚地信仰上帝，在向上帝忏悔之中幻想着进入天国。正是这种充满着恐惧、苦难和绝望的“原罪说”，为现代的生命哲学和深层心理学对人生悲剧的解释提供了一个在宗教形式掩盖下的最佳理论起点。《忏悔录》是神学、哲学、心理学相互交融的杰作，我们甚至能够在圣·奥古斯丁关于性行为的论述中发现弗洛依德的“泛性欲主义”的理论基础。奥古斯丁认为性行为是可耻的，必须禁止的，因为“这种来

自天性的合法行为（从我们的始祖开始）便伴随着犯罪的羞耻感。”正是这种犯罪的羞耻感使人类走向了性禁忌。而弗洛依德的《性学三论》、《图腾与禁忌》等著作的核心，就是要从大量的心理事实出发，说明人类的一切文明都产生于不可遏止的性欲以及对性欲的恐惧和羞耻。从图腾的禁忌到上帝的惩罚再到性道德上的各种规定，都起源于这种犯罪感。而这正是《圣经》中的亚当和夏娃的故事所要告诉人类的。

可以毫不夸张地说，“原罪感”的出现是对古希腊的“命运说”的突破，它标志着人对自身的永恒悲剧之根源的深刻反思，它甚至就是近代的“性格悲剧说”和现代悲观主义的宗教形式。由伊甸园进入世俗、由天国堕入尘世、由纯洁走向犯罪、由天真变成狡黠，《圣经》上的这一切固然都是宗教故事，但是奥古斯丁从这些故事中所领悟到的“原罪”，在根本的意义上是以宗教的形式揭示了一个最令人恐惧而又无法回避的事实：人的悲剧既不在命运，也不在社会，不在任何外在于人的根源之中。人的悲剧就在人本身，生命就是原罪，原罪就是苦难，人生就是苦难的历程。西方的现代文化对人的悲剧的讨论不过是“原罪论”的哲学化和心理学化而已。

2·3 永远是“现在”——时间的生命意义

也许，凡是对人生苦难有着深切体验的哲人都会对时间作出不同凡响的独特解释。因为从时间与生命之间关系的角度看，时间是生命的根本；从时间与运动之间关系的角度看，时间是运动的内在尺度；没有时间观念就没有对运动、对生命

的意识。

无论从本体论的意义上讲，还是从认识论的角度上看，圣·奥古斯丁对时间的解释都是柏格森的时空观的先驱——把时间视为生命。在本体论上，圣·奥古斯丁是从上帝创世造人的角度来理解时间的。在古希腊哲学中，即便有浓重的神造宇宙的观念，但也是将宇宙的本体归结为一种原始的物质形态或精神形态。具体的说，就是上帝是通过创造一个"火"或"理念"这样的本体来创造宇宙的。希腊人从来不承认"无"，无中生有对他们来说是不可思议的。存在、实体、有是宇宙的本源，如果世界一开始是"无"，那就永远不会有"有"，不会有万物。而圣·奥古斯丁的观点则恰恰相反。他认为宇宙不是从任何实体(无论是物质的、还是精神的)中创造出来的，而是从"无"中创造出来的。由此而引伸出时间。他认为，时间对创造者上帝来说毫无意义，上帝不在世界之中，也就不在时间之中，作为创造者，上帝是超时空的，是永恒的。过去和未来对上帝是不存在的，上帝的时间是永恒的现在。因此，时间也是被创造出来的，时间与被创造者一起诞生。如果没有被创造者就不会有时间。因此在生命出现之前无时间，即便有也毫无意义，而没有时间也就没有生命，没有生命便无宇宙可言，而没有宇宙也就没有空间。因而，生命、宇宙、空间与时间同在。

更为奇特的是，圣·奥古斯丁认为时间只有"现在"，过去和未来都是"现在"的不同变相，生命的现在时就是时间。"过去事物的现在是回忆；现在事物的现在是视觉；未来事物的现在是期望。"① 也就是说，对过去的回忆是现在的我在回忆，回

① 《忏悔录》，商务印书馆1963年版第247页。

忆的基点是现在；对未来的期望是现在的我在期望，期望的基点仍然是现在。过去和未来不过是现在时的生命的存在意向。如果现在的我消失了，那也就无所谓过去和未来、回忆和期待了。只有现在的我存在，过去和未来才有意义。现在是过去与未来的连接点、凝结点。这与柏格森从“生命绵延”出发对时间的过去、现在、未来的解释极为近似。二者的内在相通之处在于：不是把时间看作外在于生命的客观的物质性存在，而是把时间当作内在于生命的、与生命血肉相关的主观的生命性存在。也就是我们今天常说的“心理时间”。这种时间观在圣·奥古斯丁那里尽管因神学的制约还具有形而上学的永恒性，但是生命的存在与时间的内在关系在实质上是对形而上学的永恒观的否定。

在认识论上，圣·奥古斯丁对时间充满了一种类似对于上帝的神秘感，这也许是因为他不重逻辑论证而重生命体验的原因。他曾说过一句颇有现代感的名言：“我疑，故我思。”怀疑就是思考。正因为如此，他认为，时间不能解释，只能默想。默想时间能够体验和领悟一切，而向别人解释时间则越解释越糊涂。因为时间是现在，而现在只是一瞬，瞬间的流逝所包含的生命内容又极为丰富，根本不是人的理智思维所能把握的，必须用直观式的全身心沉浸才能把握。实际上，对时间的无言默想就是生命之间的内在交流。圣·奥古斯丁对时间的体验使我想起了艾略特的诗句：

时间现在和时间过去
也许都存在于时间将来，
而时间将来包容于时间过去。

如果时间都永远是现在，
所有的时间都不能够得到拯救。
那本来可能发生的事是一种抽象，
始终是只在一个思辨的世界中的
一种永恒的可能性。
那本来可能发生的和已经发生的
指向一个终结，终结永远是现在。[1]
……

现在是时间的终结，现在包容着未来，人类只有现在，没有未来，只有苦难，没有拯救。尽管圣·奥古斯丁相信上帝，但是他的全部理论却告诉人类一个相反的结论：从来就没有什么救世主，上帝不是，人自己也不是。

2·4 照亮漫漫的苦难之路

再说一遍，上帝的灵光作为形而上学的迷雾在圣·奥古斯丁的理论中非但没有遮掩住人间的悲剧现实，反而照亮了这悲剧，使苦难的历程显得更清晰、更漫长、更无尽头。当柏拉图的"理念"转身为"上帝"之时，当教堂的尖顶指向永恒与无限的天国之时，当祈祷的钟声召唤着人类之时，人非但没有感到幸福，反而更切实地体验到了自身的悲剧命运。这说明，由古希腊开始的形而上学与反形而上学的二元对立即便在中

---

[1] 艾略特：《四个四重奏》。

世纪的大一统时代仍然延续着，并且在圣·奥古斯丁的著作中表现得更为尖锐。因此，我想说，圣·奥古斯丁的神学非但不是形而上学的强化，反而是反形而上学的深入，正象新教伦理中隐含着近代的资本主义精神一样。

谁也不会忘记，但丁的《神曲》中那焚烧苦难和罪恶的烈火是怎样地照亮了人类近代觉醒的黎明。《忏悔录》和《神曲》是中世纪的人类精神的双璧，也是世界思想史上的两座丰碑。《忏悔录》是人类由光明走向黑暗、由乐观走向悲观之时一个哲人的深刻的自我反思和真诚的心灵独白；《神曲》是人类由黑暗走向光明、由悲观走向乐观之时的一个伟大诗人的独特幻想和真诚的心灵自白。二者的一致之处在于：它们都是人企图超越自身、超越现世苦难而走向上帝和天国的心灵足迹。其主要价值不在于二者在幻想中所达到的超现实终点——上帝与天堂；而在于它们正视人间的现实起点——人和地狱。那漫长的苦难历程一直延续到当代人的足下，并将伴随人类的世世代代。更重要的是，圣·奥古斯丁有一种大无畏的自省精神，他敢于正视自身的罪恶、弱点，敢于揭示人类的苦难，他把所有的赞美都奉献给上帝，却把一切诅咒都留给了人间。然而，无论是赞美还是诅咒，圣·奥古斯丁的真诚、坦白和自省精神将激励人们无畏地正视自身。

忏悔吧！至今仍然恶行累累的人类。

三、三段论中贫血的上帝

3·1 精神萎缩的时代

圣·奥古斯丁之后的西方神学一直处在贫血、虚弱、苍白之中。宗教信仰要借助于逻辑论证是人类思想史上的一幕滑稽戏，这就犹如一位宗教先知不是依靠上帝的启示而是乞灵于几何演绎来获得灵感一样不伦不类。然而，这幕戏从经院哲学拉开大幕直到康德才开始收场。现在看来，人类做过的蠢事要多于聪明事，至少绝不次于人的聪明。宗教信仰主要是依靠每个人的内在体验，这就是柏拉图和奥古斯丁的理论具有宗教深度的原因。打死我我也不相信：用逻辑论证可以使人虔诚地信仰上帝。

从公元六世纪到公元十四世纪，是西方历史上的精神萎缩期，尽管偶有天才之光的闪现，但在整体上是黑暗的时代。在现实中，教皇与皇帝为着各自的权力互相争吵，教皇为了自身的独立而发动了闻名于世的十字军远征。罗马帝国的稳定和霸权也受到了频繁的异族入侵的威胁，一度曾经号称世界之都的罗马帝国在内忧外患之中摇摇欲坠。尽管查理曼大帝用武力重新恢复了西方帝国，并强迫异教徒改信基督教，于公元八百年由教皇加冕登上皇位，尽管他本人在宫廷内过着一种豪华的生活，大有复兴文化的势头；尽管他只要求别人遵守

基督教道德而自己却放荡不羁。但是他一旦死去，帝国便开始分裂。与此同时，基督教的传播使教皇的权力一天天增长，十一世纪的教会改革终于使教皇获得了与世俗皇权平起平坐的地位，经院哲学也是从十一世纪开始的。

相对于公元十世纪，十一世纪是个在政治上稍显生机的时代。教会改革反对买卖圣职，纯洁了信仰；反对世袭教权，防止了权力的独裁；反对婚姻，保证教职人员的道德人格。更重要的是，代替世袭教权的是选举制，尽管这种选举只在几个红衣主教中进行，但这与世袭制比较起来，毕竟是一种进步，一种走向民主的萌芽。而且有位教皇竟然为了结婚而辞去了教皇的职位。在实际的权力方面，教会改革最后终于使教皇的道德权力高于了皇权，如果皇帝不遵守基督教道德，教皇有权废除皇帝，这种对皇权的限制在宗教意义上是信仰高于权力，在政治意义上则是权力制衡的萌芽。换言之，西方民主政体的最后确立并不是从天下掉下来了，而是从历史中一步步发展起来的。中世纪的罗马法、教会选举制、教皇和皇权相互制约，都是民主政体的胚胎。

3·2 启示与理性的搏斗

在圣·奥古斯丁之后到十三世纪经院哲学的兴盛期，有影响的神学家主要是公元九世纪的约翰·司各脱。他尽管是一个新柏拉图主义者，但是他也许是西方神学家中第一个把理性放在信仰之上，并具有浓重的泛神论色彩的神学家。

司各脱的主要哲学思想集中于他用希腊文写成的《自然

区分论》。这是一部以上帝为本体的典型的形而上学著作。在方法上，他继承了古希腊哲学的逻辑和本质主义传统，认为一般先于特殊、共性先于个性，从"一"产生"多"，最后又复归于"一"。在体系的构造上，他的著作特别类似于亚里士多德。他把自然界划为四类：创造者——上帝；创造者同时又是被创造者——存在于上帝之中的诸理念；被创造者——存在于时空中的诸事物；既不是创造者又不是被创造者——上帝（终极目的的上帝）。与逻辑上的共相与殊相、一与多之间的关系相适应，上帝是"一"，是创造者，他通过内在于自身的（理念逻各斯）产生出时间和空间中诸多的具体事物，最后又回归到作为终极目的的上帝。上帝作为宇宙的本源是创造者，作为宇宙的目的是终极，他是一切的开始、继续、终点。在宗教中，上帝的存在、智慧、生命分别是圣父、圣子、圣灵。奇怪的是，他认为上帝从"无"中创造万物，因此在逻辑上上帝就是"无"本身。所以，尽管上帝存在于万事万物之中（泛神论），运动是上帝的生命本身，宇宙的秩序是上帝的智慧本身，但在认识论上上帝是不可知的，不但人类、天使无法认识上帝的存在，而且连上帝自己也无法知道自身。因为他在最原始的存在中什么都不是，是"无"。这种泛神论甚至比斯宾诺莎的哲学还明确。既然上帝存在于万物之中，那么实质上就没有凌驾万物之上的上帝。

在对"原罪"的解释中，他修正了奥古斯丁。他认为人类最初是无罪的，无罪是因为人没有性别，这显然与《圣经》上的上帝创造男女相抵触。人的犯罪是由于区分了男与女，女性是男性堕落的体现。赎罪是一个不断地消灭性别区分的过程，性区分的消失就是罪恶的结束。所以，上帝的惩罚也不是永恒

的。他甚至认为魔鬼也能得到拯救。换言之，人之罪不是本源的、与生俱来的，而是善的堕落和匮乏。司各脱的“犯罪说”尽管无深意，但是有种对抗《圣经》和正统神学的叛逆精神。

在司各脱的全部理论中，最有意义的不是上述理论，而是他在中世纪的神学时代第一个开始为哲学独立于神学而奋斗。他主张哲学应该与神学相分离，哲学是独立于神学之外的，具有与宗教权威同等的权威，甚至要高于宗教权威。真理的来源既是上帝启示的，也是理性思索的，二者不应该相互矛盾。如果二者之间出现了矛盾，他宁愿相信理性而不相信启示。他坚决主张宗教与哲学、启示与理性的统一：真正的宗教就是真正的哲学，真正的哲学就是真正的宗教；启示就是理性，理性就是启示。可想而知，司各脱的理论肯定要触怒教会。如果不是法兰西国王的保护，他肯定要受到教会的惩罚。这种启示与理性、宗教与哲学的区别，是后来经院哲学的重要主题之一。在启示中加入理性、在宗教中浸入哲学，上帝便名存实亡，至少要患贫血症。

与司各脱相对立的是十二世纪的安瑟勒姆，他发明了对上帝存在的本体论证明，认为人的思维肯定要有相应的思维对象，上帝是最伟大的思维对象，因而上帝是存在的。而不是司各脱的“无”。安瑟勒姆坚决主张信仰第一、理性第二，理性要服从于信仰。可以说，司各脱的安瑟勒姆的结合便是经院神学的代表人物托马斯·阿奎那。

3·3 顶端意味着深渊

经院哲学表面上看是一种高楼深院的学问，而在实际上它的诞生与兴盛都和教权与皇权之间的斗争密切相关，否则的话，它不会产生于帝国与教会之间发生激烈冲突的时期，兴盛于为信仰而进行的十字军远征时期。因此，经院哲学从一开始就以绝对地服从教会权威为特色。它把自己的哲学研究完全局限于正统教义的范围内，一旦经院哲学的观点与教会发生冲突，哲学家便自愿放弃自己的见解而屈从于教义。在气质上，经院哲学家们是典型的知识型，呆板、好辩、琐碎，说起话来没完没了、啰啰嗦嗦，很少有激动人心的段落。所以，他们对于传统哲学，更倾向于亚里士多德而不是一直居主导地位的柏拉图；在方法上更钟情于三段论的逻辑推理而不是圣·奥古斯丁式的体验、领悟。难怪在经院哲学的兴盛期，亚里士多德能够取代柏拉图而成为世俗的权威、理性的权威、哲学的权威。在我们中国人的意识中，西方的经院哲学是神秘的玄学，而在实际上，经院哲学一点也不神秘，倒是清晰得很。它既无柏拉图、圣·奥古斯丁式的宗教体验，也没有司各脱式的离经叛道，只有亚里士多德式的平庸。我很怀疑那些经院哲学家们真正怀有对上帝的虔诚。因为他们所注重的不是上帝本身以及对上帝的信仰，而是对上帝的逻辑证明。想用逻辑推理来证明上帝的确是人类的最大愚蠢之一。

托马斯·阿奎那是公认的经院哲学的最高权威，所有的天主教会在教授哲学时都把他的体系作为唯一正确的哲学，

而且是通过皇权和敕令来确定的。他的哲学特征是中世纪的亚里士多德，他的哲学地位是十九世纪的黑格尔。是他说服了教会，使亚氏体系成为基督教哲学的基础。

托马斯从一开始就反对司各脱的双重真理论（启示真理和理性真理），他认为智慧、理性是与上帝同一的，完全能够通过论证来证明上帝的存在，这显然是针对从奥古斯丁开始的认为只能从信仰中得知上帝的观点而发的。他的《异教徒驳议辑要》一书集中论述了启示与理性、宗教与哲学的合一，论述了可以用理性来证明上帝。他的《神学大全》则对上帝做了具体的本体论证明。正象亚里士多德用逻辑学来论证“实体”一样，托马斯用理性哲学来论证启示真理。在他的烦琐论证中，奥古斯丁式的原罪体验消失了，在痛苦中挣扎的生命不见了，虔诚的信仰也就自然化为泡影，剩下的只是枯燥、干瘪、毫无生气的概念游戏。更可悲的是，托马斯对上帝存在的论证所运用的理论几乎全部来自亚里士多德，而且是不加改动的照搬：1.不动的推动者的论证。凡被推运的都一定被某物推动，而且这种某物的推动在时间上不可能无限地向上追溯，肯定要有一个作为开端的不动推动者，这就是上帝。2.第一原因的论证。这个论证与上述论证基本相同，只不过是把不动的推动者作为宇宙产生、运动的第一原因。3.必然性的论证。一切必然的东西肯定有最初的根源，第一原因就是所有必然性的始因。4.完美性的论述。世界上存在着各种完美的事物，所有完美的事物必然发源于一个至善至美的本源，而这个本源就是那决定一切必然性的第一原因，而宇宙的第一原因就是不动的推动者——上帝。5.目的论的论证。整个宇宙的各种事物、特别是那些无生命的事物之所以秩序井然，肯定是

为了完成一个先在的目的，这目的一定在有生命的事物中，也就是在上帝中。以上五个论证有三分之二是同义反复。这一切无非是说，上帝是不动的推动者，是宇宙的第一原因，是至善至美的本源，是宇宙的目的，上帝使万事万物按照必然性组成一个秩序井然的世界。上帝推动宇宙来完成上帝的目的。

从认识论的角度讲，托马斯反对上帝不可知的观点。他说上帝是智慧中的智慧，他按照自己的智慧行动，在行动中对自己的本质进行全面的认识。上帝的行动化为宇宙间个别的万事万物，上帝便通过认识这些万事万物的个别性来认识自己。行动与语言是上帝认识自己的两条途径，行动是上帝自己的肖像，语言是上帝自己的概念，从肖像与概念中理解自己。因此，托马斯·阿奎那的上帝是全知全能的。在这里，我们能够发现黑格尔哲学的全部框架(理念通过自身的展开来认识自己)。那么，人怎样认识上帝呢？托马斯指出了两条途径：理性和启示。尽管他也提到过直觉，但只是提一提了事。理性的认识也就是托马斯本身对上帝进行本体论证明的途径；启示的认识是靠上帝本身的真理性来完成。理性地认识上帝就是对上帝进行逻辑推理的证明，只要你能在逻辑上证明上帝的存在，也就认识了上帝。

其他如关于上帝的意志、爱、法律的论述基本上与认识论的论述没有什么区别。无非是说上帝就是最高的意志、最高的爱、最公正的法律，通过自身的展开在宇宙中实现自己的意志、传播自己爱、执行自己的法律。在伦理上，托马斯是典型的理性主义，他说人的幸福不在感官享乐和世俗的功名利禄，而在有理性的道德行为。但是他与其他的禁欲主义者的不同在于：他认为最终的幸福也不在道德，而在对上帝的沉思默想

或哲学思考。道德不过是对上帝进行哲学沉思的手段。关于原罪和惩罚的问题，他的观点照搬了圣·奥古斯丁。

托马斯·阿奎那是个不愿动脑的哲学家，他的所有理论几乎都是照搬前人的。尽管他大谈理性，但是理性在他那里还不如没有的好。因为理性不是作为反形而上学的武器而是作为维护形而上学的工具，理性与启示的合一、哲学与宗教的合一、也就是亚里士多德和托马斯·阿奎那的合一就是形而上学的最高形式——哲学的形而上学与神学的形而上学的合一。他人为地消除了理性与信仰的二元对立，达到了方法论与本体论的机械统一（在他的哲学中，哲学是方法、神学是本体），结果是既无真正的哲学，也无真正的宗教，整个儿一个不伦不类的大杂烩。如果说，亚里士多德是古希腊哲学中最大的形而上学者、最平庸的哲学家，那么托马斯·阿奎那就是中世纪神学中最大的形而上学者、最平庸的神学家。在古希腊，里亚士多德最后弥合了柏拉图哲学的二元对立，在中世纪，阿奎那最后统一了圣·奥古斯丁神学的二元对立；我们还将看到，在近代，黑格尔最后消除了康德哲学的二律背反。这不是历史的巧合，而是形而上学和反形而上学之争的必然。每一个哲学时代的结束也许都有类似黑格尔式的弥合对立的大师，但是，这种弥合在每个时代中都是迂腐的表现。

从这里还能发现，柏拉图哲学对后来的影响往往会产生一种富有生命体验深度的哲学，而亚里士多德哲学对后来的影响往往产生一种烦琐而枯燥的考据式哲学。前者通常是形而上学的掘墓人，后者通常是形而上学的脚手架。正是这个脚手架使形而上学的发展在经院哲学的神化中走向了它的顶峰。

然而，顶端意味着停滞和衰落，意味着脚下的万丈深渊。

哲学的贫血、上帝的苍白并不就是整个时代的完全黑暗，为这个精神苍白的时代留下一道醒目血色的人不是哲学家，而是诗人。也许，艺术的天性就与形而上学无缘，血色的感性生命不论采取怎样的形式也总要表现出对抽象的形而上学的亵渎。毫无疑问，但丁的《神曲》是一首宗教诗，“原罪”与《地狱篇》相对应，“惩罚”与《炼狱篇》相对应，“拯救”与《天堂篇》相对应，基督教义构成了全诗的基本结构。但是，正象奥古斯丁对上帝的礼赞反衬着人类的苦难一样，《神曲》中的天堂也突现着地狱的黑暗、炼狱的烈火。这种天堂与地狱、顶峰与深渊的二元对立是诗化的圣·奥古斯丁哲学。但丁对人类痛苦的体验使他有可能从审美的角度突破他在《君主制论》中所论述的腐朽思想。在但丁身上，使我们有可能看到托马斯·阿奎那的哲学统一是何等的荒唐。但丁也许是一个时代结束时的最后剪影。

如果说，耶稣受难是基督教最震撼人心的日子，那么圣·奥古斯丁的苦难哲学就是中世纪中最令人难忘的思想。耶稣与奥古斯丁所揭示的苦难象个附身的魔鬼紧跟着人类一直到当代。但是，必须承认，这是一种悲观主义的勇敢，一种残酷的觉醒。

第三章　阳光下的阴影——哲学的自然化和人本化

一、宇宙变大了，人变复杂了：向上帝挑战

1·1 新时代的冒险精神

谁也无法确切地划分出时间上的界限，不知道从哪一天开始，文艺复兴的新文化在人本主义和科学主义的双重支撑下从深渊中升起。人世间一旦充满了阳光，虚幻天国的光环便暗淡下来。尽管在中世纪，上帝的生命一直被认为是永恒的，它能够彻底超越人世间的生老病死而万年常青。然而，这种永恒不过是人类因恐惧死亡而产生的主观幻想，恐惧的消失也必然使上帝永恒的幻想毁灭。到了中世纪的末年，尽

曾经院哲学费尽苦心来论证上帝的永恒，但贫血症使上帝变得苍老。文艺复兴时期的艺术向人本身的深入、科学向大自然的挑战足以显示出一个新时代摆脱恐惧之后的冒险精神。在中世纪，尽管有风靡一时的骑士精神，但是冒险所带来的更多是原罪感的恐惧和忏悔的低吟；而在近代，人世间由苦难重重的地狱变成了幸福的乐园，基督教的种种戒律被人们抛到脑后，没人再去苦行一生以企求来世的安宁，而是大胆地追求现世的享受。虽然世界仍是血雨腥风，但人类不再恐惧。在这样的时代中，骑士的冒险受到无情的嘲弄，唐·诘诃德的长矛象根细细的竹竿一样毫无份量。而近代人在科学引导下的冒险所带来的是如醉如狂的歌唱，它是人类走向自由的开端。在越来越复杂的人性面前，上帝以及经院哲学象个先天不足的痴呆儿；在不断扩大的宇宙面前，曾经覆盖罗马帝国的上帝顿时变得渺小了。对上帝的小心翼翼的求证被遗忘在实验科学的一个又一个新发现之中，对人的重重束缚被粉碎在感性沉醉的一个又一个艺术创造之中。打倒基督教的上帝，复活古希腊的酒神，几百年后尼采的理想开始于文艺复兴。尽管这是一个几百年的历程，但新时代的曙光终于出现了。在这新时代的曙光中，艺术发现了人，科学发现了自然。

1-2 艺术中人的发现

审美与艺术自身的特质——它与人的生命的息息相通——决定了它永远是人类最敏感的神经，最具有开拓精神的武器。文艺复兴的最早征兆也出现在艺术之中。意大利既是中

世纪的黑暗之都，又是新时代的黎明之城。意大利人是近代人中最早从审美的角度感受到人和自然的。甚至在科学发现自然之前，意大利的彼德拉克已经在艺术中歌唱自然了。早在十二世纪，意大利的诗人布拉那就在《爱的丛林》中赞美过自然；但丁的诗歌中那种对清晨的新鲜空气、对海洋上抖动的光芒、对暴风雨中的森林的感受，使他的诗充满了朴素的泥土气息；薄迦丘写过许多首浪漫的田园诗。而在意大利最充分地意识到大自然之美的是彼德拉克。他是西方历史上第一个高唱“回归自然”的歌手。他隐居山林，时而凭高远眺，时而沿小径散步，他为登山而登山的举动常令人们感到不可理解。高山、河流、森林、花草、星空使他流连忘返，沉浸于自然的沐浴之中。绘画中也表现出对自然的热爱。看看达·芬奇的绘画杂记，不仅向自然学习、忠实于自然是一条重要的美学原则，而且画家以大量的篇幅记述了对自然的感受。他颇象唐代的中国诗人，游遍了名山大川，对太阳、烟、光、树木、雾、山、风、云、雨、虹、彩霞、大海、地平线都做过仔细的观察。他的绘画常以奇绝的山峰、突兀的岩石、曲折的河流为背景，风景、笑容、手势被公认为达·芬奇的绘画三绝。是的，当人们在黎明或黄昏时分怀着宁静的心情坐在深深的草地上眺望天空、聆听风声，想起万物在大自然的怀抱中、在奇妙的力量的催生下变化万千、生机勃勃之时，谁不沉醉？谁还能想到上帝和自己呢？

在艺术中，对人的发现首先属于对自然的发现的一部分。古希腊艺术的重放异彩，使人们突然感到在基督教教义中罪恶累累的人的肉体是那样的优美、矫健、富有生机、充满力量。象那些令人心醉的自然风景一样，人体不也是自然的伟大杰

作吗?尽管米开朗基罗、拉斐尔、提香、达·芬奇等人的绘画和雕塑大多取材于宗教故事,但是人体是他们自己的。解剖学为他们提供了关于人体比例的准确知识,透视学为他们准备了绘画构图的合理法则,色彩、光线的研究使他们掌握了处理层次感的技巧,对人的内心情绪的敏锐感受使他们逼真而又神秘地描绘着人的表情、动态。女性的温柔、多情、妩媚,男性的深沉、力量、刚健,孩子的天真、稚气、活泼……出现在他们的刻刀下、画板上的一切都充满了人间的、世俗的气息,揉进了人类因重新发现自己的肉体之美而产生的惊异和欣喜。

对肉体之美的欣赏必然伴随有对人的感性世界的高扬。文艺复兴时期的文学既是对人的无穷无尽的欲望的肯定,又是对宗教禁欲主义的嘲弄。早在十三世纪的法国文学中,就出现了为了爱情而反抗宗教的直率独白:“我到天堂里去干什么?我并不想进天堂。我只想得到尼柯莱特,我所深深爱恋的心上人。谁都不进天堂,只有几种人进天堂。……进天堂的有老朽的牧师、跛子和残废者。……我要去的地方是地狱。因为到地狱里去的有漂亮的学者以及在比武中、在高贵的战争中死去的漂亮的骑士,还有善良的乡下绅士和自由人。……去地狱的还有美丽的、有两三个情夫的彬彬有礼的宫廷妇女以及她们的丈夫。”①天堂尽管幸福,但是去那里的都是生命力衰败的人;地狱尽管痛苦,但是去那里的都是充满活力的人。薄迦丘的《十日谈》更是情欲的海洋,感性的波涛甚至把那些一本正经的教士、牧师都卷挟而去,爱情的故事是这部小说的主要内容,各具特色的女郎散发出诱人的气息。莎

① 参见鲍桑葵《美学史》第六章。

士比亚的喜剧是自然、青春、爱情、生命的浪漫曲，风流的娘儿们，潇洒的小伙儿，诙谐的语言，偶然的奇遇，都表现出一种轻松、欢悦、富有生机的情调。拉伯雷的《巨人传》更把人的情欲、人的自由推向了高峰，惊人的体魄、惊人的食欲、惊人的酒量、惊人的纵欲，三个巨人象横扫中世纪阴暗天空的暴风雨，驱散厚厚的乌云，让阳光普照人间，在这里"可以光明正大地结婚，人人都可以发财致富，自由自在地生活。"不知付出过多少代价，人类才能把"做你所愿意做的事"名正言顺写在自已的旗帜上。个性与感性的自由是文艺复兴时期所有艺术的共同主题。这确实是古希腊艺术的复兴，美丽的海伦终于从千层地狱回到了人间。尽管如此，诱人的海伦，人类也该为你的屈辱而悔恨，因为美绝没有过错。

1·3 科学中自然的发现

艺术上对自然美的发现还只是一个开端，大自然真正地引起人类的心理巨涛是在近代自然科学的一系列发现之后。在文艺复兴时期的科学史上，最伟大的事件莫过于一个旅行家在地球上的冒险和一个牧师在天宇中的冒险。这个旅行家的名字叫哥伦布，他渡过大西洋，在彼岸发现了一片新大陆。世界因这个发现而变大。更重要的是，这发现带有一种心理上的魅力，它激发起人类前所未有的冒险热情，使人类的视野变得开阔起来。因而，只有他才有资格说："世界是渺小的。"从此以后，海上的冒险成为英雄壮举，直到今天，环球的航海旅行仍然为人们所称道。

那个牧师的名字叫哥白尼。我们现在都称他为天文学家，但在当时，他几乎一生都在教堂中任职。奇怪的是，这位牧师居然在任职的期间构思着关于宇宙、行星的理论。哥白尼知道自己头脑中酝酿的理论的危险性，所以他的《天体运行论》直到他死前才正式出版，据说第一本书送到哥白尼手中几小时后，他就与世长辞了，时间是1543年5月24日。正如他生前所预感到的那样，他的《天体运行论》不仅触怒了教会，而且触动了全人类，一场划时代的观念更新由此开始。天空变得辽阔了，地球开始运动了，整个人类也随之动了起来。地球不是宇宙的中心，这无疑是说人类和上帝也不是宇宙的中心。《圣经》的权威在人们的心理上远不如科学观察的权威有份量。尽管在当时，教会可以烧死布鲁诺，可以让伽利略在法庭上公开宣布自己放弃对"日心说"的支持，还可以禁止《天体运行论》的发行，但是，一切压力都是表面的，在人们的内心深处，上帝的声音逐渐变弱，《圣经》的威严悄悄褪色，红衣主教的布道也失去了感召力。哥白尼的伟大功绩在于他第一次以科学的力量击碎了人类几百年来精心制造并全力维护的偶像，以人的眼睛和智慧战胜了上帝的目光与智慧。从此以后，人们懂得了，宇宙中没有静止之物，更没有永恒的存在，一切都在运动、变化、毁灭、再生。正如哥白尼的誓死捍卫者布鲁诺所说：在这个变幻不定的世界上，唯一永恒的东西是构成万物之基础的创造能量，而创造也是一种运动。也如伽利略在走出法庭之后自言自语道："可是，地球是在运动。"而且，布鲁诺把哥白尼的发现提高到哲学的高度来理解。在布鲁诺的眼中，自然界是个充满生机和美的无限世界，自然界中处处有神的显现，自然本身就是上帝。物质与精神，肉体与灵魂是融为一体的自

然，一与多、共相与殊相也无贵贱高低之别。记住，自然就是一切，上帝是自然、人也是自然，最美的、最富于诗意的所有事物都是自然的创造，唯一值得人类欣赏并崇拜的只有大自然。

哥白尼的天文学发现还只是对于地球的位置、行星的运动的重新评说，而拥护他的伽利略在受到教会的打击后，避开"日心说"，专心于动力学的物理研究，取得了惊人的成果。自由落体运动定律、加速度运动定律、摆的振动定律、抛射体运动定律、虚速度原理、碰撞动力学、流体静力学、气体力学、声学、光学以及温度等。而且他对科学仪器的制造和使用也作出了贡献。他的《托勒密和哥白尼世界体系的对话》与哥白尼的《天体运行论》、牛顿的《自然哲学的数学原理》并称为近代科学史上三本最重要的书。如果说，哥白尼的理论重新确立了宇宙的中心和运动观念，那么伽利略则重新确立了万物运动的动力观念。世界上根本就没有什么不动的推动者或上帝，万物的运动来自自然的物理动力。更重要的是，他的研究方法树立了科学地把定量实验与数学论证相结合的典范。它不仅为近代哲学提供了方法论的基础，而且为牛顿乃至全部科学提供了精密的理想方法。伽利略以后的开普勒、牛顿等人的科学发现主要是动力学的。没有伽利略，就没有人类科学史上最伟大的牛顿综合的出现。

科学对自然奥秘的揭示在更高的意义上，也就是在反形而上学的意义上不仅仅是发现了几条定律，而是改变了人类的信仰，哲学的和神学的形而上学在这种信仰的改变中崩溃了。但是在近代，人类的思维方式还没有完全摆脱一元决定论的模式，因而，科学至上主义为人类创造了新的上帝、新

的形而上学——理性的、科学的神话。粉碎这个神话的历史使命将由现代哲学来完成。

1·4 哥白尼的打击和莎士比亚的忧郁

然而，新时代的阳光下也不是没有阴影，世界上从来就不曾有过绝对的光明和绝对的黑暗，绝对是虚假的同义语。文艺复兴运动也是在深刻的二律背反中进行的。虽然人和自然的重新发现填平了天国与人世的鸿沟，但是，随着上帝的灵光的熄灭，人的伟大、圣洁、崇高，象神一样的光辉也随之暗淡。艺术与科学对人、对宇宙的真实面目的正视，使人自身的局限性以前所未有的清晰度突现出来。人的自尊和自卑、自信和怀疑、理性与感性之间的鸿沟反而变得越发无法超越，因为人类赖以追求绝对价值的上帝不再可靠了。

任何真理的发现都具有开拓和限定的双重性。文艺复兴时期的一系列伟大发现对于人来说亦如此。一方面，这些发现给人以征服自然的信心和力量；另一方面，又使人对自身表示怀疑。在上帝是宇宙的中心和主宰的信念崩溃的同时，人是"万物的尺度"、高贵的生物的信念也随之动摇。对上帝的限制就是人对自身的限制，打倒上帝主宰论就是向人类习惯了的一元决定论的挑战，因为在《圣经》中，上帝创造宇宙是为了人，耶稣下凡替人类赎罪、受苦也是为了人，在上帝的保护下，人无疑是宗教关心的中心，只不过是一种决定论的关注而已。因而，人类在探索真理的道路上每前进一步，就要更深入地揭示出自身的局限性。哥伦布在地球上的新发现，哥白

尼在天宇中的新开拓，既向人类展示了一个广阔的未知世界，又向人类暗示着自身的生存空间的有限性。面对那无限的未知世界，人类因求知的好奇而欣喜，又因自身的渺小而悲哀。伽利略的一系列动力学定律、开普勒的行星运动三大定律、牛顿的万有引力定律都在告诉人类：宇宙的运动、万物的生成既不是上帝的推动、更不是人类的力量使然，谁也无法成为宇宙的动力。万物是一个自我生成、自我发展、自我毁灭、自我转换的过程。开普勒所描绘出的一个椭圆形的运动轨迹在哲学上否定了绝对圆的观念，在审美上彻底粉碎了毕达哥拉斯以来的关于圆是最美的形状的信念。这是对传统的和谐美、均衡美、规则美的破坏，在其深层是人类一直坚信不疑的关于完美、至善等观念的动摇。想象中的圆、直线并不等于实际运动的轨迹。世界上什么特异的、不规则的形状都能有，就是没有标准的封闭圆周和几何学中的直线。因此，关于人如何高贵、如何完善的信念也随之出现裂缝。莎士比亚的悲剧就是这种动摇和怀疑的最成功的艺术呈现。

在这位天才的笔下，尽管有过一段能够满足人类虚荣心的台词①，但是那一个个活生生的人物却真实地揭示出：人并不高贵如天使，圣洁象天神；人也并不完善、并不是宇宙的尺度。恰恰相反，人的那些最深层的、无法遏止的情欲一旦喷发，便把自己推向悲剧的深渊。叔父的阴谋、母亲的背叛……这残酷的情欲现实动摇了哈姆雷特在理智上相信的关于人的一切信念，他犹豫、彷徨，他开始怀疑人，以一种轻蔑和嘲弄的口吻谈起“宇宙的精华、万物的灵长”。他对自己、对叔

① 《哈姆雷特》中有关“宇宙的精华，万物的灵长”那一段。

父、对母亲的疯狂诅咒，表现出对人的批判和否定。他的"生存还是毁灭"的独白正是人类精神的忧郁和迷茫。李尔王在他身居高位、理智健全之时恰恰又是他最昏庸、最虚荣之时，而当他被亲人和权力抛弃之后，置身于荒山老林，陷入孤苦无依的境地之时，在野性的暴风雨的无情抽打之下，在神智不清的疯狂状态中却领悟了人的真实面目。还有那个野心勃勃的麦克白，在他经过激烈的心灵搏斗夺取了王位之后，双手的鲜血似乎使一直伴随着他，给他以行动的力量的恐惧感和权力欲开始消失，内在生命的充实也开始贫乏，他突然感到自己的所作所为和人世间的一切都毫无意义：

> 明天，明天，再一个明天，一天接着一天地蹑步前进，直到最后一秒钟的时间；我们所有的昨天，不过替傻子们照亮了到死亡的土壤中去的路。熄灭了吧，熄灭了吧，短促的烛光！人生不过是一个行走的影子，一个在舞台上指手划脚的拙劣的伶人，登场片刻，就在无声无息中悄然退下；它是一个愚人所讲的故事，充满着喧哗和骚动，却找不到一点意义。①

这就是伟大的文艺复兴：一方面，是对冲破束缚后的人的个性自由、感性纵欲的极端肯定，是人的生命力的大爆炸、大喷发、大宣泄；另一方面，是对人的自私天性、人与人之间的残酷竞争、人的悲剧命运的清醒意识。要生命、要幸福就要自私、要纵欲、要享乐，象《巨人传》中的庞埃固。而自私、纵

① 莎士比亚：《麦克白》。

欲、竞争又只能走向自我毁灭，象充满力量的麦克白。在这个激情与理智、经验与理性双重闪烁的时代，既对个性的发展、感性的满足持一种绝对的肯定和追求，甚至是怂恿，又对其可怕的后果怀有一种深深的恐惧和悲哀，甚至是厌恶。莎士比亚为灿烂阳光的时代投下了一道浓浓的阴影，暗示出人文主义思潮中所潜含的危机。那么，挣脱了宗教形而上学禁忌的人类怎样才能征服自然、发展人的生命、摆脱人本身的悲剧呢？这就是近代哲学、乃至现当代哲学所要回答的问题。换言之，自然离开神的主宰、个人挣脱了权威的命令之后，人类该怎样重新评价自身。在此意义上说，近现代哲学既不再是对上帝的探讨，也不完全是研究自然，它的主旨是研究人自身。在近代哲学中，有一种奇怪的矛盾现象：在同一个哲学家和科学家身上，对自然、宇宙抱有一种世俗的，注重事实经验的自然主义态度的同时，并不排斥他们对世界持有一种超凡的、注重启示、先验的宗教主义态度。开普勒、牛顿、斯宾诺莎、莱布尼茨等人均如此。这种双重态度在现代某些伟大人物的身上仍然存在，如爱因斯坦、克尔凯戈尔等。也许，人类永远无法全部摆脱这种双重态度——在清醒与神秘之间的永恒徘徊。

1·5　自然的本体化和上帝的世俗化

这里，有必要简要地评价一下文艺复兴在自然科学中的哲学观念和宗教改革运动对近代思想的影响。前者是来自外部的对中世纪神学的反叛，后者是基督教内部的自我分化、自我瓦解，它们从各自的角度为近代哲学的人本化和自然化提

供了必要的现实基础。

文艺复兴时期在审美上对大自然的强烈关注，特别是自然科学领域中的一系列发现动摇了中世纪占主宰地位的超自然的信念，从而在哲学本体论上确立了自然本体观。中世纪对自然的漠视，乃是根源于这样的信念：自然界中发生的一切都受到一种超自然的潜在力量的支配和干预。与这种超自然的力量相比，自然是被动的、尘世是微不足道的，自然与尘世至多是衬托天启之光、走向来世的准备。而自然科学的哲学观则认为，大自然是按照它自身的规律运行的，没有魔法和超自然的力量，科学所发现的确凿事实证明了这一点，因而，自然就是本体，它自我生成、自我运动。在方法论上，自然科学的成就使人们不再坚信唯有上帝的启示才能告诉人类真理的信念。而是强调直接面对自然，尊重自然事实，发现真理的唯一途径是建立在经验上的实验、建立在理性上的假设。特别是直观的物理学的发现更促使人类相信经验和实验。如果说中世纪的真理是神秘的启示真理，那么近代的真理就是明晰的理性真理。最后，在人们的态度上发生了根本的变化。中世纪是权威的时代，基督教教义是绝对真理，任何人不能怀疑。而文艺复兴所激励起的怀疑、批判的精神不承认宗教权威，提倡面对事实，用每个人自己的理性去进行判断。没有权威或打倒偶像的时代必然是怀疑的时代。而且，文艺复兴的精神还催生出一批科学社团，西芒托学院、皇家学会、法兰西学院、柏林学院先后在欧洲纷纷成立，由此开始了对人类思想的发展生命攸关的学术自由。这些学院为大量的人才和自由思想提供了讲坛。然而，必须看到，近代哲学从一开始就是以一种新的权威来代替另一种陈旧的权威，经验主

义和唯理主义都带有鲜明的一元决定论的色彩。而且，超自然的信念甚至在牛顿这样的科学主义者的身上仍然存在。特别是近代物理学为哲学提供了一种机械决定论的宇宙观和绝对时空观。牛顿对"绝对运动"的第一推动力——上帝——的维护，他对由此而推论出的"绝对时间"和"绝对空间"的论述，其根据都不是科学的，而是神学的。而以牛顿体系为自然科学的基础的近代哲学也就很难从实质上彻底粉碎形而上学。这一点，我们从近代思潮与现代思潮的对比中就能更清楚地看到。

说起来几乎令人难以置信，发生于十六世纪初的德国的宗教改革运动颇有些"逼上梁山"的味道。德国维登堡大学的神学教授、宗教改革的领袖马丁·路德并不是一个天生的叛逆者。如果不是罗马教廷的不尽人情、不是教皇利奥十世的自以为聪明、虔诚，马丁·路德决不会与教廷决裂。路德其人从来反对过教义，只是对教廷的某些做法提出了小小的异议，并且是用《圣经》的权威来对抗教皇。但教皇却革除路德的教籍、烧毁他的著作，迫使马丁·路德不得不为自己辩护。他于1520年8、9、10三个月先后发表了《致德意志基督教贵族公开书》、《教会的巴比伦之囚》、《论基督徒的自由》三本小册子，一跃成为这次宗教改革运动的领袖。早已潜在的对罗马教廷的不满情绪一下子喷发出来。马丁·路德的主要观点是反对教会等级制，为所有的基督徒争取平等和自由。神职人员和教徒的区分只是职业分工不同，绝无社会地位和人格上的高低贵贱。就权威来说，他主张以《圣经》为唯一的权威，在《圣经》面前所有的基督徒人人平等，教皇、教会决不是权威，要废除教会手中的专制权利，改革神职买卖和奢华挥霍的腐败风气。并且就朝圣、教堂、修道院、仪礼、节期、教育、婚姻等问题

提出了一系列具体的改革意见。在这里，我们能够看到八世纪的捣毁偶像运动和十一世纪的教会改革的余波。

宗教改革是在基督教内部掀起了一场反专制、反等级的运动。这个运动的最大贡献是在理论上和实践上削弱了教会的等级制和专制权利，强调了平等自由的观念，是民主原则的先声。路德从未反对过宗教信仰，他反对的只是信仰的权力化、专制化，剥夺教会的权力，还每个信徒以信仰的自由。对罗马教皇、教廷的直接反抗就是对大罗马帝国的间接反抗。一个在宗教上不服从教皇、主教、教会而只服从自己的信仰的人，也很难在政治上服从国王、贵族和等级制。"在上帝面前人人平等"的世俗化、社会化便意味着"在法律面前人人平等"。如果对上帝、《圣经》的解释权利不只属于神职人员，而是属于每个教徒，那么它的直接政治后果就是法律不只属于国王、贵族和上层社会，而是属于每个人。人人都有只属于自己的上帝，上帝便被个性化、民主化了，再也不是统一的专制化的上帝了。同样，人人都必须服从法律，法律便成为人与人之间权利平等的标志，而不再是等级权利的附庸。宗教改革中提出的信仰高于教会权力的政治化，便是知识、法律高于权力，这必然导致政治专制的衰落，民主政治的兴起。而这一切都导向了由形而上学的神学化向哲学人本化的转变。

近代思想史是一个极为矛盾的整体，哥白尼的伟大不仅在于他使宗教权威失去了光彩，也在于他伤透了人类的自尊心。人文主义中所兴起的个性主义、自由主义在解放人性的同时也留下了血迹斑斑的足迹。科学所带来的人类进步也常常走向反人性的方向，使人变成物质、机器。理性主义的权威代替了上帝的命令之后，人类仍没有完全摆脱一元决定论的

束缚。实际上，经验主义与唯理主义在对抗基督教的意义上都是理性主义。两者尽管都反对古代的形而上学，但是它们都没能最终摆脱形而上学。经验至上和理性至上仍然是对人类的命运的终极解答。好在二者的相互对立在整体上抑制了形而上学的绝对一元化发展。如果从尼采和波普尔等人的角度看，直到黑格尔哲学为止的近代思想史都带有形而上学的性质。因此，现代的生命哲学是要打倒从苏格拉底到基督教神学至黑格尔哲学的理性至上的传统；科学哲学是要粉碎从培根到牛顿的经验至上的神话。因而，反形而上学就是反对各种形式的绝对主义。"理念"也好，"上帝"也好，"理性"也好，"经验"也好，"科学"也好，谁走向绝对主义，反形而上学的锋芒就将指向谁。

但是，到目前为止，我仍然感到形而上学是个怪圈，人类几千年来钻进钻出，怪圈的魔力仍不减当年。或许，人类所反对的就是自身的宿命。如果这样，怪圈就不会完全消失，只不过不断地变幻着色彩，红颜色看腻了便会出现绿颜色。

二、经验是上帝，理性是权威

2·1 从经验和归纳起步

近代哲学向人的复归最初是通过哲学的自然化开其端的。哲学从中世纪的以研究和证明上帝是宇宙的统一性转向

了研究和证明自然本身的统一性。这种自然化决不同于古希腊哲学的自然学者们。古希腊的自然学者的哲学主要是本体论，他们要探讨宇宙的本源；而近代的经验主义者们主要是认识论，他们要研究人如何能认识自然规律，获得科学真理。古希腊哲学是把自然神化，形而上学化，也就是把自然中的某一类物质从整个自然界中分离出来，然后把它本体化，使之成为超自然的主宰；近代哲学的自然化是把自然从神化中、从神的主宰下解放出来，使自然成为自身，把自然作为独立的研究对象，也就是使神化了的自然重新自然化。众所周知，近代哲学的自然化是从培根开始的。

有些历史现象常常使人困惑，培根就是这种困惑之一。哲学自然化的基础是自然科学，特别是直观性、实验性的物理学的发展。而培根作为经验哲学、归纳方法的创始人，作为使科学研究的过程逻辑化的开拓者，却反对近代科学史上的第一个，也是人类科学史上最伟大的发现之一——哥白尼的"日心说"。更令人惊奇的是，他却为印刷术、指南针、火药的出现而欢呼，为哥伦布的地理发现和伽利略的望远镜而欣喜若狂。他认为这一切改变了世界的整体面貌，所以他自称是"新理性世界"的哥伦布。翻开他的代表作《新工具》，扉页上是一艘鼓满风帆的船，它正驶出旧世界的尽头而进入大西洋去探险。他相信"知识就是力量"，只要有了正确获得知识的方法，人类就能够发现自然本身的统一性和规律性，凭借科学的发现和方法而不依赖神的恩赐就能驾驭自然。这位在政治生涯中屡遭挫折的议员，有点象中国的司马迁，要凭借著书立说和思想上的发现而成为一个新时代的开拓者。

解放哲学的第一步就是使理性从神的束缚下分离出来。

于是，培根接过了约翰·司各脱的“双重真理论”，主张哲学与神学的分离，反对用理性真理去论证启示真理，反对用哲学去论证上帝存在的合理性。这实际上是把哲学研究的核心由神转向了自然和人。在反对中世纪神学的同时，他也反对为神学本体论服务的亚里士多德的演绎法。因而他对古代经典的态度就颇为轻蔑。他反对柏拉图、毕达哥拉斯、亚里士多德以及自然学者们。他认为读书不是为了反驳和相信，更不是为了寻找议论，而是为了思考。他把发现真理的人格气质概括为：探索的欲望、怀疑的耐心、沉思的嗜好、断言的谨慎、重新考虑的果断、整理的仔细以及痛恨一切欺诈。在反对魔法、巫术等迷信的斗争中，他坚信要征服自然就必须先服从自然，而服从自然的最好办法就是实事求是地研究自然。只有这样，知识和力量才能合二为一。培根在反形而上学中的最大贡献有二，首先，粉碎了人类凭借神学在心中所建造的种种幻象和权威，让人类运用自己的理性去思考；其次，他粉碎了逻辑演绎万能的神话，还哲学和科学以实证的、经验的归纳方法。在这个意义上，西方现代的实证主义、逻辑原子主义、分析哲学和科学哲学以方法论清除本体论的倾向要追溯到培根。培根在《新工具》中就把自己的哥伦布发现称为方法的发现。

确立正确的方法首先要摆脱成见。他坚持认为一切科学都必须从不带任何偏见的观察开始（实际上这是不可能的），用净化过的心灵去面对大自然。然而，心灵的纯洁化并非翻掌之功，人心常常受到各种偏见、私心、假象、权威的迷惑，变成失真的“哈哈镜”。这就是心灵的幻象。培根首先提出破除四种幻象。“种族幻象”是指群体的自我欺骗，追随大众舆论；“洞穴幻象”是指个人的私心、偏见；“市场幻象”是指由语

言的滥用所产生的成见，人们往往不加思考地相信所有的词汇都有与之对应的事实，而在实际上，许多词是幻象，如巫术、魔法、命运等。而且，语言有显意与隐意之别，字面上的意义并不就是词的真实意义。"剧场幻象"是盲目依从权威所产生的偏见，也是指各种思想体系在争论时各执己见而产生的成见，特别是对神学和权威哲学家，人们很容易不加思索地服从。一个真正的科学家必须清除掉这四种"幻象"，才能进入真理的王国。

清除幻象是为了掌握正确的方法，那么什么是正确的方法呢？培根轻视数学(因为数学是演绎法的基础)，坚决反对亚里士多德的逻辑演绎法，而反对演绎法就等于向全部传统的哲学挑战，因为从亚氏到托马斯·阿奎那，古代哲学的方法基本上是演绎法。培根提倡的是把经验的观察和正确的推理相结合的方法。他把真正的科学家比作蜜蜂，认为单纯的实验家是蚂蚁，只知道采集和利用观察到的材料；单纯的推理家是蜘蛛，只用自身的东西编织蛛网；而实验家和推理家相结合的科学家是蜜蜂，从自然中采集材料，然后用自身的能力来处理和变革这材料。也就是科学的方法必须从不带成见的、系统的观察和实验开始，达到带有一定普遍性的真理，再从这真理出发，通过逐渐的归纳和推理，进入更带普遍性的理论概括。更为野心勃勃的是，培根要根据自己的新方法制定出一整套所有勤奋的人都能用它来作出科学发现的标准程序。于是他编了三张系统地记录观察结果的表，只要你按照他的程序依次制定出这三张表(肯定事例表、否定事例表、程度表或比较表)就能有所发现。演绎法从自明公理开始推论，而归纳法从观察、经验开始推论，前者相信有人人赞同的自明真理

在，后者相信一切都源于观察、经验、事实。

但是，培根其人也许生来就缺乏想象力，他的功利主义哲学与他在日常生活中对功名利禄的热衷之间有一种非常平庸的天然联系。他教导别人清除幻象，而他的哲学中又浸透了他自身的"洞穴幻象"，这就注定了他不会成为第一流的哲学家。培根要求净化心灵，认为科学只能开始于不带任何成见的观察。但是，他没有想到，人的心灵从来不会是洛克式的"白板"，净化心灵的要求是痴人说梦。人的任何观察不可能不浸入观察者的主观成份，**培根式的纯客观的观察是一种神化观察、神化经验的形而上学**。这不能不使我想起古希腊哲学和中世纪神学。其实，心灵纯洁化是认识真理的必须条件的观念从古希腊就开始。苏格拉底、柏拉图都是主张心灵净化的。他们认为清除感性欲望、感官错觉以及人出生后的堕落是发现"理念"的前提。中世纪的神学更是如此，进天堂、见上帝的最重要条件是赎罪，使人格纯洁。因此，培根的"幻象说"颇有些**认识论原罪的味道**。对于科学发现来说，关键不在于心灵净化后的观察，因为这种纯洁的观察不可能存在，而在于怎样认识主观性在科学中的作用。任何科学观察都是有目的观察，或者是观察者带着自己的问题开始观察，或者是根据假设进行实验，人的期待、好奇、探求的欲望是任何情况下都存在的。不带有观察者的问题和假设的纯观察、不带有主观性的纯客观永远不会成为现实。因此，培根式的纯观察仍然带有宗教色彩，其绝对主义仍然是一种新的形而上学。**一切知识来源于经验与一切知识来源于上帝在思维方式上是相同的**。

与此相关，培根的新方法也具有教条化的特征，他大大地

贬低了独创性、天才和直观洞察力、想象力在科学发现中的重要作用。事实上，培根式的归纳、推理只是一种清单式的机械排列，这样的科学研究发现不了伟大的真理，至多能为科学假设的提供准备材料。经验不是万能之源，归纳也不是全知之法，而近代经验主义哲学正是走在经验万能、归纳全知的道路上。最典型的就是培根。而他梦想为所有人发明的程序更是一种宗教式的幻想。在任何研究中，方法都带有个人性。统一的方法象统一的本质一样不可能。他以后的经验主义大都注意到了人的感觉经验的相对性，人的主观性对认识世界的能动作用。尽管如此，培根毕竟在所有人都没起步之时迈出了第一步。

2· 心灵重新组成的秩序

经验主义哲学的第二位重要人物是托马斯·霍布斯。但是，与其说他是位出色的哲学家，不如说他是近代第一位杰出的心理学家和政治学家。他第一个企图从心理学的角度，运用观察自己的内省方法来研究"人的自然才能的总和"。如果说，培根试图为认识外部世界提供正确的方法，主要局限于对物质世界进行观察，那么，霍布斯试图认识内部世界，他的观察主要指向人的精神活动。他似乎意识到：正确地认识外部世界的先决条件首先要正确地了解作为认识主体的人。这是后来全部哲学的主要方向。但是，受当时的机械论宇宙观的影响，他把精神还原为物质，认为任何精神现象都能够从人的肉体组织上找到相应的运动。伽利略和开普勒的动力学是他

哲学思想的科学基础。

霍布斯认为物质以及运动是唯一的终极实在，是宇宙、人的思想、情感的基础，因而也是一切知识的基础，一切知识在终极的意义上应来自人的感觉。心灵中原本无概念，概念完全或部分地来自感官知觉。这一切都与培根相同。不同的是他认为人有形成表象、观念和概念的认识能力，这种能力相对于外部的认识对象有其自身的独立性，已经想象到的事物的不在或毁灭不会引起想象本身的不在或毁灭。没有事物时，我们关于它们性质的这种意象和表象就是我们所称的我们关于它们的概念、想象、观念、注意或知识。[①] 这实际上是在说，认识不是对外在事物的直接认识，即不是培根式的直接观察，而是认识主体通过内省的方法来观察由外物所引起的心理运动——表象、观念、概念的运动，也就是记忆、想象的运动。内省就是一种自我意识。从这个意义上说，任何认识都是人对自身的认识。因此，霍布斯是从经验主义走向对人的认识能力的主动性的强调。人在记忆中或想象中所具有的接近性联想规律就是人的心灵能动性的表现，它能够对心灵获得的表象进行组合排列，从而获得一种猜测性的因果概念。

霍布斯对人的心灵主动性的强调也体现在他对人心的符号能力的论述中。他认为科学知识的产生不只是单纯的感知觉及其记忆，不只是原始经验的接近性决定心灵的观念序列。由外部到内部，人的心灵中所产生的新的概念序列是人应用符号来重新对原始经验加以组合的结果。因此，观察经验便过渡到逻辑推理。他认为科学知识是关于命题真实性的知识，

① 参见《利维坦》商务印书馆1985年版，第一部分第三章《论想象》。

也就是用符号对概念进行命名、把命名联系起来构成命题，最后把命题联系起来形成推论。推论的真实性的前提是命名和命题的真实性。所以，科学知识是一种符号（语言）的演算，即数学演绎。在这里，我们又能发现霍布斯与培根的区别。培根轻视数学，而霍布斯重视数学，他是经验主义哲学家中罕见地重视数学的人。甚至可以说，霍布斯是哲学史上第一个把经验观察与内省观察、物理实验和数学演绎（事实与逻辑）结合起来论述认识论问题的人。他把人的符号演算的能力称之为人先天具有的"证明真理性"禀赋。而动物只能占有事实经验，却不具有证明真理性的能力。另外，霍布斯对人的主动性的论述使他的理论中暗含有休谟式的相对主义。他认为对于同一事物，"每个人的感觉都不一样"，人认识到的东西不在事物本身，而在人之中，事物的性质取决于人的性质。

同时，霍布斯对运动的强调也是罕见的。客观万物是运动，人的主观心灵也是运动，感觉经验是外物与人的感官相互撞击产生的运动，概念、观念是人的心灵的自我运动。一切变化全在于运动，因为运动只能产生运动，别无他者。但是，他对运动本身的理解却没有超出当时的物理学所提供的机械论宇宙观。一切运动，无论是有生命的还是无生命的，莫不服从于惯性规律。上帝是一切运动的第一推动因。但是，霍布斯在认识论上坚决主张上帝是不可知的。

霍布斯的哲学是经验主义，但他又在某种程度上避免了培根式的经验至上主义的形而上学。同时，他也象培根一样，在物质机械论的框架内理解生命的运动，因而忽略了人的想象、直观洞见的巨大创造性。这是近代哲学中的理性主义、科学主义的阴影，它的影响又通过牛顿的成功而加强，一直延续

到爱因斯坦的出现。如前所述，霍布斯对反形而上学的主要贡献不在他的认识论，而在他建立于动机理论上的政治哲学。

2·3 理性就是怀疑——笛卡尔

如果从纯哲学的角度讲，不是培根而是笛卡尔才配成为近代哲学的鼻祖，因为培根的功利主义倾向影响了他对哲学的基本问题的深入探讨。

如果不是笛卡尔在哲学上的突出贡献，他会成为近代最著名的科学家。对自然科学的天赋敏感和深刻洞见不但没有使他走向培根式的经验论，反而使他成为近代的思辨唯理主义的奠基人。可以说，笛卡尔身上的一切能力都是为一个富有哲学思辨的天才大脑服务的。在自然科学上，他第一个把数学应用于几何学，成功地创造了坐标几何，解析方法；他对天文学的深刻理解，使他提出了被教会视为异端的地球自转和宇宙无限的学说；另外，他对生物学、血液、神经的研究都足以证明他有资格、有能力成为第一流的自然科学家，然而，他的名字在历史上却永远首先与哲学家相连。他在自然科学中所作的一切不过是一种准备，最终都指向了他在哲学方法论上的批判怀疑和本体论上的二元论。

在本体论上，笛卡尔是西方哲学史上第一个明确的二元论者。他对宇宙构成的精神与物质、灵魂与肉体的相互对立的二元论解释，就等于宣布了为宇宙寻找统一本源的形而上学一元论的不可能。柏拉图哲学的"理念"与"现实"、"感觉"与"理智"的二元对立、奥古斯丁哲学的"天堂"与"地狱"的二

元对立，直到笛卡尔的出现才被公开化。笛卡尔抛弃了前二者的一元论外壳，直接把宇宙的本源规定为互相对立的二元本体。在精神与物质之间，不存在着相互影响，精神不能决定物质，物质也不能决定精神，象两只互不相干的钟，按照各自的速度、方向前进着。关于物质世界，笛卡尔也未能超出机械的决定论。象霍布斯一样，他认为活的有机体和死的无机物都受物理规律的支配，他甚至把人体也看成是一具自动装置，是"地上机器"。因此，物质、肉体是一种被动的惰性存在，运动不是物质世界的固有性质，而是上帝恩赐的。因此，在对物质世界的理解上，笛卡尔具有浓重的形而上学倾向。

笛卡尔对反形而上学的主要贡献在于他对精神的性质的论述中。他第一次在哲学史上规定了精神的第一性质是怀疑。科学知识和真理的起点不是确信而是怀疑。他在谈到自己求学时的体验时说："……这使我冒昧地妄自评价一切其他人，并得出结论：我以往所相信的那种学问在世界上并不存在。"他还说："即使我们能背记别人已经作出的所有证明，我们也不会成为数学家，除非我们的理智才能使我们能够解决这种困难。即便我们掌握了柏拉图和亚里士多德的全部论证，我们也不会成为哲学家，如果我们没有能力形成对这些问题的可靠判断的话。"①这种哲学态度从一开始就决定了笛卡尔必然采用"批判怀疑的方法"。在笛卡尔那里，思维、精神就是理性，理性就是怀疑。"我思故我在"就是我怀疑故我在。从这个意义上讲，批判的怀疑既是他的方法论，又是他的本体论，因为怀疑是作为宇宙构成之一元的精神所具有的第一

① 参阅亚·沃尔夫：《十六、十七世纪科学、技术和哲学史》商务印书馆1985年版，第二十六章。

性质。在《方法谈》中，笛卡尔实际上是把疑问作为认识的出发点。通过对一切可能加以怀疑的事物提问，最后找到能够不受怀疑的确定知识。对于笛卡尔来说，在认识的起点上，必须怀疑一切，无论是直接观察的经验，还是公认的真理，无论是传统的信仰，还是幻象、梦，统统要在思维中被怀疑。因此，他终于发现不能怀疑的只有怀疑本身。进行思维的人就是在怀疑，他不可能对他的思维即怀疑产生怀疑。这样，"我思故我在"的结论就是必然的。这一不能被怀疑的怀疑便是笛卡尔方法论的逻辑起点，由此才能进入自明观念或自明真理的清晰性和明确性。但是，这种清晰而明确的自明观念既不是来自经验，也不是理智推理（推理只是对自明观念的逻辑论证），而是在怀疑的基础上产生的不能加以怀疑的终极直觉。一切清晰而明确的直观洞见都能提供具有真实性的自明观念。这种直觉能力是先天的，因而人的自明观念也是先天的。必须注意，笛卡尔的理性决不同于逻辑推理能力，而是类似于柏拉图的"洞见"或康德的"理性直观"。这正是笛卡尔哲学的深刻之处。任何伟大发现的最初核心，都来自这种具有灵感特征的直觉，它不仅是一个理论体系的逻辑起点，而且能够预见或洞察沉睡着的新颖的事实，也就是引导人们去发现新事实、新经验。换言之，一种理论是否具有进步的意义，不在于它能够解释多少已知事实，而在于它能否预测出新的事实，并加以解释。而笛卡尔的怀疑正是对一切已知的怀疑，他的终极直观正是对未知的预测。但是，由于笛卡尔要求这种直观预测的绝对清晰性和明确性，因而他的理论仍具有形而上学的绝对主义的色彩。

如果说，培根哲学的基础是物理学，那么笛卡尔的基础就

是数学。数学是笛卡尔最满意的科学，是一切其他学科的楷模。但是，他并不重视数学的成果本身，而重视数学提供的由清晰而明确的公理开始的演绎方法。他虽然颇为宽容地欣赏培根的《新工具》，但他认为经验、观察是不可靠的，不能为数学演绎法的运用提供一个最简单、最明晰而又最可靠的出发点。能够提供这个出发点的只能是怀疑之后的直觉。因而，批判的怀疑方法是提供逻辑支点(自明观念)的方法。数学的方法是展开推理和论证的过程，也就是对直觉所提供的自明真理进行逻辑论证。怀疑与数学的结合构成了笛卡尔的方法论——认识论。最明晰的自明观念与最明确的演绎方法的结合是产生科学知识的唯一途径。换言之，笛卡尔的理性包括三个层次的内容，一是理性即怀疑，这是人的思维的先天性质和第一原则。二是理性即直观，这是为人的思维提供自明真理的领悟力，是最有创造性的思维能力。三是理性即逻辑论证。这是证明自明真理方法，它能够以自明真理为核心构造系统的理论。

然而，必须指出，在笛卡尔哲学的具体展开中，他的怀疑主要是针对人的感觉经验和以此为基础的归纳方法的。一旦单独讨论物质与精神的各自规律时，他便象宗教徒相信上帝一样相信他所揭示的物质世界的规律和精神世界的法则。他绝对相信物质世界受机械的物理规律的支配。绝对相信"我思故我在"作为理性或精神世界的第一自明原理的确定性。他绝对怀疑人的感觉经验和归纳实验的方法，却绝对相信人的理性的可靠性、相信清晰而明确的自明观念和数学演绎法。这种理性至上主义、数学至上主义使笛卡尔重新陷入决定论的深渊。读笛卡尔的哲学著作，我常常看到两个完全不同的角

色，而且是同样真诚的两个角色。当他怀疑的时候，他是个偶像、权威的破坏者，是反形而上学的勇士，真象个无神论者、实证论者、非决定论者，他所提倡的哲学将使一切传统黯然失色；而当他确信的时候，他又是个新偶像、新权威的制造者和坚决捍卫者，是形而上学的守护神，这常常令我想起那些典型的经院哲学家，想起虔诚的宗教徒和决定论者，他所确信的哲学只不过是传统哲学的拙劣翻版。作为破坏者，他是位天才的哲学家；而作为捍卫者，他是个平庸的学究。这种矛盾既使他以及他的继承者们困惑，也使他的哲学深邃而丰富。也许他本身就象其哲学一样是二元的。既然二元的宇宙无法调和，那么相互矛盾的笛卡尔也不必统一。二元和矛盾总要比一元和无矛盾所带来的启示丰富。使人确信的理论往往引人走向盲目的幻象，而令人困惑的理论则在激发人的求知欲、好奇心的同时引人走向自我判断的真实。笛卡尔的最伟大的地方或许就在于他没有人为地使自己的哲学自圆其说。

尽管笛卡尔是数学演绎法的坚决提倡者，但是他的哲学的主导倾向不是来自亚里士多德和托马斯·阿奎那，而是来自柏拉图和圣·奥古斯丁。他的唯理主义决不仅仅是先验论，而且是一种比较彻底的反形而上学的哲学。与培根相比，笛卡尔的怀疑精神对形而上学的打击要远远超过实证精神。可以说，在这种怀疑面前，经验的上帝和理性的权威都处在一种岌岌可危的境地。正是这种怀疑在现代的普遍化，使传统的形而上学几乎在任何一个哲学流派中都无立锥之地。从这个意义上说，笛卡尔是现代哲学的先驱之一。

2.4 神即自然

笛卡尔的哲学是矛盾的开放体，他之后的斯宾诺莎哲学尽管也具有唯理主义的倾向，但却是一种统一的封闭体。在笛卡尔有神、物质、精神三个互不相干的实体，而斯宾诺莎在《伦理学》中则认为只有一个实体——"神即自然"。物质与精神只是神的两种属性。除此而外，神还具有无限多个其它的属性，因而，他的神无所不在。但是，斯宾诺莎的一元本体论却带有近代所特有的自我独立和反权威的倾向。斯宾诺莎象整个近代思潮中的大多数人一样是位自然主义者，他对大自然的尊重和友善态度把自然提高到神的地位，从而从自然中驱逐了超自然的上帝。他不是把上帝作为宇宙的最高主宰或最后原因，而是把上帝看成内在于宇宙的实在，上帝就是自然。他的自然主义又被他的泛神论所强化。他主张上帝就是一切，一切都是上帝，从低级的生物到高贵的人，从粗糙的物质到空灵的精神，处处都有上帝。上帝不在宇宙之外、之上，而在之中。人是宇宙的一部分，神也就自然地在人之间。凡是神所在无不善，因而自然物质、人的情欲也都是善。尽管斯宾诺莎的本体论在形式上还有一元的形而上学色彩，但是凌驾宇宙和人类之上的主宰——神——一旦被自然化、人间化、世俗化，形而上学便名存实亡了。

斯宾诺莎还是一个比笛卡尔更为彻底的理性主义者。因为在他看来，宇宙是一个统一的实在世界，它总括万殊，所有的事物都紧密相联，物质、精神和神之间的关系各得其所，并

然有序。他用实体、属性、样态来描述宇宙（神或自然）。实体只有一个，即神就是自然。实体有思想（精神）和广延（物质）这两种属性。实体的样态是绝对无限，思想和广延的样态是特种无限。物理世界的一切事件都是广延的样态，精神世界的一切精神事件都是思想的样态。这些无穷多的特种无限最后都受制于绝对无限。因此，宇宙中的一切都不是变幻莫测或随机发生的，而是按照千古不移的必然规律井井有条地联系成一个整体，不论人类能否认识这种必然性，它都客观地存在，决定着万物及其运动。正因为整个宇宙都受绝对必然性的支配，所以就没有与必然相对立的自由。自由不是对必然的超越，而是对外在的强行压迫的摆脱，因为必然是内在于宇宙万物的。因此，在斯宾诺莎那里，物质世界无偶然，精神世界无自由意志。实体规律是必然，必然决定一切，一切都是必然。斯宾诺莎清除了超自然的上帝决定论，但又走向了实体决定论，这是一种形而上学的恶性循环。

斯宾诺莎的认识论属于柏拉图和笛卡尔的传统。他认为知识分为三个等级。最低级的知识是"意见"，它是原始性质的，前科学性质的。这种知识在混沌的未分化思维方式中把握世界，分不清客体和主体，看不到事物之间的内在联系和规律性，只是一种带着梦幻色彩的臆测。第二等的知识是"理智"，或"理性"。它是逻辑与抽象的思维方式的结果，它能局部地科学地发现万物之间的内在关系和规律，但不能把宇宙作为一个有机的整体来把握。最高级的知识是"直觉"，它能够从整体上把握宇宙，洞见万物的有机关系。也就是说，人对宇宙的认识开始于对孤立的事物的知觉，进而达到理解其关系和规律，最后从整体上洞察宇宙的意义和结构。从这里可

以看到康德对人的认识进行感性、知性、理性直观的划分的萌芽。斯宾诺莎的认识论也是与培根的经验主义相对立的。他认为对个别事实的观察，无法概括出普遍的规律，科学真理绝不能等同于知觉经验，而是与真理系统中的逻辑统一性相对应的。更重要的是，斯宾诺莎认为知识不只是力量，而且就是生命本身，宇宙的统一性依赖于真理的统一性，知识或真理是上帝或自然的生命的一部分。他的认识论是全知性的，一切都能证明。

我认为，斯宾诺莎的哲学在主要倾向上仍然是本质主义、理性主义的，是一元决定论的。他对理性的规定是从笛卡尔的倒退，他对必然与偶然、必然与自由的关系的看法，带有宿命论的味道。对必然的崇拜和对全知的信仰构成了斯宾诺莎的形而上学神话。

三、从绝对走向相对——洛克、贝克莱、休谟

3·1 自相矛盾的意义

如果没有霍布斯内省方法和笛卡尔的怀疑主义，就不会有洛克对独断论的反叛。洛克的哲学是自由主义与萌芽状态的相对主义的结合体。他是西方哲学史上第一个明确提出哲学的主要任务是研究人的认识——探索人的认识能力、限定

人的认识范围的哲学家。他的高明就在于从研究人的局限性开始，以此为出发点来检查人的观念、追踪观念的起源和发展。他想让人类懂得：人的能力是有限的，人并不是全知的上帝。

洛克是经验主义者，他否定笛卡尔的"天赋观念"，认为一切知识都源于经验。但是，他的主要哲学倾向绝不同于培根，而是笛卡尔和霍布斯的结合。在哲学气质上，洛克与培根完全相反。他的身上没有任何独断论的特征，这与笛卡尔的哲学气质极为接近。而培根则是独断气质的哲学家，他相信经验至上，相信他提倡的归纳方法是万能的，相信通过这种方法可以获得绝对真理。而洛克强调经验却不绝对相信经验，甚至他就是个经验的相对主义者。他也不相信人类能够最终地认识一切，更不自诩自己的哲学可以为人类开出万能的药方。因此，谈洛克的哲学与其注重他与理性主义者笛卡尔的区别，不如强调他与培根之间的区别。因为，一个理性主义者不一定是独断论（如科学哲学），而一个经验主义者未必就是反独断论者。洛克的哲学在根本的意义上不是反理性主义，而是反对任何形式的独断论。因此，他既是反理性主义者，更是反独断主义者。如果联系洛克之后的贝克莱、特别是休谟来看整个经验主义哲学的发展，那么我完全有理由认为：经验主义的核心不在培根的《新工具》中，而在洛克的《人类理智论》中，洛克哲学才是经验主义的基础。因为经验主义哲学的整体倾向是反独断论的。

洛克哲学中最广为人知的是他的一个著名比喻：人的心灵就象一块白板，没有任何先天的或先验的墨迹，"天赋观念"是痴人说梦。人的观念、知识只能来源于感觉经验（外感觉）

和对受到外界刺激时所引起的身心运动的内省(内感觉)。心灵的白板等待着感觉经验的书写，人的视觉等待着阳光。尽管洛克区分了简单观念和复杂观念，认为简单观念是有关形状、气味、颜色等可感的东西构成的观念，复杂观念是有关性质、样态、关系等不可感的东西的观念，但是这种区分只在一切观念都源于感觉经验的前提下才能成立。因为复杂观念是由简单观念构成的，而简单观念则源于感觉经验。简单观念的构成有两种渠道，或从感觉来或从内省来。换言之，或从外部感觉来或从内部感觉来。外物刺激人的感官产生"感觉观念"，心灵理解或知觉自身的活动，产生"内生观念"。而且，心灵具有把简单观念组合成复杂观念的能力。但是，无论是什么样的观念，都只能限制于人的感觉经验之中。任何知识如果不能最后追溯到简单观念(感觉经验)就不是有关客观事实的知识。

然而，洛克并未把这种感觉经验本源论贯彻到底。他承认心灵能够发明自己的观念。数学的非经验性也使他不得不承认数学知识的性质是独立于经验之外的客观知识。而且，从他对第一性质和第二性质的观念的区分中也可以看到他对理性主义哲学的让步。第一性质的观念同物质世界不可分割地联系在一起，它们是客观的，不管我们有没有、能不能感觉到它们，它们都客观地存在于世界之中。这种第一性质的观念有广延、体积、形象、运动。第二性质的观念完全依赖于人对它们的感觉，它们不是物理性质的，而是经验性的，没有人对它们的感觉，它们就不存在。这样，第一性质的观念就如同数学知识一样，尽管独立于经验，但却是客观存在的。这实际上是种认识论上的二元论或多元论，即承认人类的知识

有多种来源，是多种来源共同支撑着人类的知识大厦。

可想而知，洛克对形而上学肯定是深恶痛绝的。他认为形而上学所提出的关于宇宙的知识，或仅仅是语言上的，或只是形形色色的成见，这是在暗示形而上学的一切命题都没有经验事实作根据，因而也就不具有真理性。洛克也象许多哲学家一样，为上帝留下过一席地位，但他还是认为上帝的启示必须由理性来判断其真伪。但是，洛克的理性绝不是亚里士多德的逻辑推理，而是对我们认识能力的考察和对那些盖然性知识的研究。更重要的是，洛克不仅对"天赋观念"、形而上学和上帝持一种批判的态度，而且他对自己哲学的基础——经验——也抱有一种苛刻的批判态度，这种态度集中反映在他关于真理的看法上。

洛克认为，一切真理或知识都是盖然的，没有绝对的、终极的知识。尽管科学的知识、真理只能来自感觉经验，但是，无论是感觉观念，内省观念，还是两种观念的结合，都不能告诉我们最终的知识。因为我们绝不可能肯定感觉观念在多大程度上真正地表示外部客体。所以，公认的观念大多数是信仰问题，而不是真正的知识。而那些独立于感觉经验的观念（第一性质的观念）我们无法知道它们的真正的本质，关于心灵，洛克认为虽然每个人对自己的灵魂都有直觉的、不可抵御的知识，我们能够在内省中感觉到心灵的活动。但是我们永远不会知道灵魂的本质是什么，无法肯定它究竟是精神实体还是具有意识能力的物质实体。关于实体，我们只能知道它们是第一性质观念的集合，而对其本质却一无所知。关于上帝，洛克也持同样的观点：人对上帝的存在有论证的知识，能在某种程度上论证上帝的存在，但是支持这种论证的不是客观真理，

而是主观信仰，实质上，我们对上帝的本性一无所知。最后，关于数学，洛克说，虽然数学能够提供真正的知识，但是由于数学研究的仅仅是观念本身之间的关系，而不涉及观念之外的客观世界，所以其可靠性也值得怀疑。对于在当时人人承认的物理学，洛克也抱有疑问。即便对牛顿力学，他也怀疑这种有关物质世界的科学是否能揭示物质的客观本质。总之，洛克在认识论上从各个方面阻止了人类企图获得终极知识的梦想，打击了人类的盲目自信。没有洛克，就不会有休谟的相对主义和不可知论，也不会有康德对人的知识范围的明确限定。洛克关于物质实体、上帝不可知的观点，为康德对物自体和现象界的划分提供了基础。

洛克的认识论确实有诸多自相矛盾之处。但是难能可贵的是他对自己理论的自相矛盾处供认不讳，采取一种平静的正视态度。谁都会指责不能自圆其说的哲学是漏洞百出、不值得信任的哲学。但是，理论的功用绝不仅仅是让人确信，而是为人们提供一种具有独特价值的参照系。所以，不能害怕千疮百孔，只要有新颖的、启发人的地方，千疮百孔反而是好事，它能在启发别人的思考之后又为别人留下一个开放性的多元否定点。怕就怕那些在自身封闭的体系内能够完全自圆其说的理论，它是一眼诱人的陷阱，表面上看，它整洁、美丽、头头是道，而在实际上一旦人被诱入这种理论之中，就进入了一个封闭的系统，很难跳出来，去寻找新的视点。也就是说，自圆其说的理论只就它本身看，可能是滴水不漏、绝对正确，而如果你找到了一个新视点，在比较和多元参照中进行重新审视，你就会觉得它的错误是整体的、致命的，不只是漏几滴水，而且是全身都有洞。思想史能够证明，许多形而上学的体

系单就其本身看，在逻辑上能够自圆其说，但是在对宇宙的整体理解上没有一个体系是正确的。对于这样的理论体系，内部的修补、发展、完善是无济于事的，非但不能增强其生命力，反而会强化它的惰性。唯一的办法是彻底粉碎，重新开始。因此，洛克对自相矛盾的默认是一种哲学态度上的革命，它标志着哲学家开始敢于正视自身。正象一个人对自身的勇敢正视是生命飞跃的起点一样，哲学家对自身的正视将使哲学产生突破。洛克的这种态度的直接后果是独断论在休谟哲学中的彻底破产，其间接后果是康德对二律背反的公开承认和强调。

3·2 本体与逻辑的同一——臆想狂

要我看，直接针对洛克而发的莱布尼茨的哲学是近代思想史上仅次于黑格尔哲学的形而上学体系。正因为莱布尼茨的《人类理智新论》是反驳洛克的《人类理智论》的，所以，他与洛克的分歧就不重要。想了解莱布尼茨哲学的形而上学性质，最好不是把它放在与经验主义哲学的对比中，而是放在理性主义传统之内、在与笛卡尔、斯宾诺莎等理性主义哲学家的对比中。如果说，洛克哲学在经验主义的传统中是对培根的超越，那么莱布尼茨哲学在唯理主义的传统中是从笛卡尔的倒退。莱布尼茨企图同时避免笛卡尔的机械物质观和斯宾诺莎的泛神论，从而为精神和上帝的实在性、本源性找到最终的根据。在莱布尼茨的哲学中精神就是上帝。

莱布尼茨对机械物质观的否定是从否定广延、时间、空间

等物理范畴着手的。尽管他有时也承认与各种物质范畴相对应的客体是存在的，但是它们只是现象，不是终极的实体，所有物质范畴不过是精神实体的活动的外在表现和达到精神目的的手段、工具而已。笛卡尔承认物质、精神和神三种相互独立的宇宙实体，广延性是物质的本质；斯宾诺莎只承认"神即自然"，广延和思想是神的属性。莱布尼茨认为广延不是实体的本质或属性，因为广延决不可能通过它自身的"多"来构成实体，实体应该是单一的。表面上看，莱布尼茨认为有无穷的实体——单子，但是他的诸多单子的后面还有一个单子的单子——上帝，上帝是终极的实体。既然广延不是实体的属性，那就只有思维是实体（上帝）的本质属性了。关于时空与运动，莱布尼茨认为物体的时空性和运动是最低等的单子的活动的混乱所产生的现象，而不是终极的、独立的实体的运动，充其量只是心灵运动的低劣表现。莱布尼茨强调精神的实体性，而实体在本质上是运动的，也就是说心灵在天性上是活动的，一切观念都是天赋的，即心灵的先天活动的产物。尽管心灵所产生的天赋观念开始时可能是不清晰的、朦胧的，但它们会逐渐发展为清晰的观念。从精神的等级上分，莱布尼茨认为任何单子都有意识和下意识，感知觉是低级的下意识，理智或灵魂才具有高级的意识——人的自我意识。总之，在反驳机械论的物质观上，莱布尼茨依靠两个层次的论证。第一个层次是论证从宇宙本身的秩序等级上看，物质、肉体、感知觉这些与经验相关的存在都是低级的工具性存在，是宇宙走向最高等级——精神——的阶梯；第二个层次是论证广延、时间、空间、运动等物质属性不具有实体性，仅仅是现象，或精神的表现而已。这样，低级的存在是属于非实体的现象，而高级

的存在是属于实体的本质。本质高于现象、精神高于物质的形而上学在他对机械论的反驳中全面复活。

莱布尼茨对斯宾诺莎式的泛神论的否定是通过反驳斯宾诺莎的宇宙整体论来进行的。斯宾诺莎的“神即自然”的本体论把宇宙看成一个由必然性决定的相互联系、相互作用的不可分的整体，神存在于这个整体的每一个环节，物质与精神是神或自然的属性。作为绝对无限的神拥有无数的特种无限。而莱布尼茨则认为，宇宙由无数的单子构成，单子之间没有直接联系，不能互相作用，处在“没有进进出出的窗子”的封闭状态中。那么，这种相互独立、自我充足的单子们怎样构成了一个统一的宇宙呢？回答是：还存在着一个最高的单子——单子的单子——上帝，所有单子都起源于上帝，因此一切单子在精神特征和运动程度上都是相同的。每个单子在自身不受其他单子的干扰之下在自身的水平和局限中重复着最高单子的经验，它们从各自独特的角度共同表现着同一个最终的实体——上帝。因此，这些单子尽管互不相干，但又因上帝的存在而和谐地存在于宇宙之中，这种和谐是上帝早已安排的“先定和谐”。这样，莱布尼茨就以为自己成功地驳倒了神在万物之中的泛神论，重新赋予了上帝以独立于万物之上的崇高地位。而且，从逻辑上为了证明上帝的存在，莱布尼茨把笛卡尔的自明真理发展为“充足理由律”，加上他本身的逻辑才能，他的确把对神的逻辑论证推向了超越亚里士多德和托马斯·阿奎那的高峰。

他从存在与本质的相互关系的角度进行了本体论的证明：神的存在是“有”，性质是“最完善”，最完善的有就是最高的存在，而最高的存在就是宇宙的终极本质。他从“始动因”

(充足理由律)的角度进行了因果关系的证明：凡事发生总有原因，有原因之前还有原因，但是不能无限推论，那将一无所得。因此就一定有最后的也就是最原始的原因，莱布尼茨称之为"无因的原因"，这就是神。这种论证是完全套用亚里士多德的"不动的推动者"的论证，区别只在于将原因和动力合为一体。他还从必然的、永恒的真理和偶然的、有限的真理之间的关系的角度进行认识论上的证明：任何与经验事实相关的真理都是偶然的、有限的真理，这类真理可真可假。只有那些超验的真理才会永远真，因为它只关系到本质和精神，而与存在和现象无关。永恒真理必然是精神的产物，而精神是上帝所具有的唯一属性；永恒真理也就是必然的实在，上帝就是这种实在；所以，永恒的、必然的真理只能存在于神的精神属性的思维法则之中。最后，他从类似于目的论的角度对神进行了先定和谐论的论证，这个论证的大致内容前面已谈过，不再赘述。

在莱布尼茨的哲学中，本体与逻辑、形而上学与方法论是完全同一的。而神、本体与逻辑、方法的同一正是形而上学的必要前提。这种统一的完善性反证了它仅仅是一种主观的臆测。正如莱布尼茨认为，只要一个实在世界与逻辑规律无矛盾的话，那就是真实的世界。逻辑的同一不需要任何存在的说明。因此，他的哲学的完善同一充其量只是逻辑的同一。但是，必须承认，莱布尼茨将哲学论证逻辑化的尝试，他用数学演绎对神的成功论证，为现代哲学中的逻辑主义开辟了道路。只是现代的逻辑不仅要求命题与论证之间的逻辑同一性，更要求逻辑与事实的同一性——可证实性。现代逻辑是抛弃了形而上学的本体论和独断论之后的培根与莱布尼茨的结合。

从这个意义上说，莱布尼茨不是一个高明的哲学家，只是

一个不错的逻辑学家。在哲学上他没有什么创造性，但在逻辑学上他却影响深远。

3.3 现象以及现象的运动之外、之后无本质

也许在世界哲学史上，只有一个彻底否定物质的客观性(严格地讲是人的认识的客观性)的人，这个人就是贝克莱。从柏拉图开始的以强调精神、灵魂的高贵、实在性为特征的哲学传统，尽管经过了笛卡尔、莱布尼茨的发展，也终没能彻底否定物质的客观性，真理的客观性，他们只是把物质、感觉经验看成是低级的或非本质或非终极意义上的存在。贝克莱之后，也再没有人走向否定客观性的极端。而贝克莱对客观性的否定又很奇怪，他不是从重精神的唯理主义传统出发来否定的，而是从重存在、重感觉经验的经验主义传统出发来否定的。从常识上看，凡是经验主义都有相当程度的对物质世界的客观性的尊重，但是，以洛克哲学为起点的贝克莱却不尊重任何意义上的客观性。笛卡尔关于精神世界的第一原理“我思故我在”，在贝克莱的手中变成了认识论的第一原理“我感觉故世界在”。其实，说贝克莱钻了机械论宇宙观的空子也好，说他抓住了洛克的自相矛盾也好，都不足以描绘出贝克莱哲学的实质。在根本的意义上，贝克莱所攻击的是一切传统的思维方式中的“终极实体”的概念，或者说，他所钻的空子是传统哲学相信人能够认识到独立于人之外的终极真理的观念。贝克莱的理论是在说，世界上没有任何独立于人之外的实体能够被人所认识。人类所说的客观存在在认识论的意义上是以人的主

观存在为前提的。换言之，贝克莱否定的不是物质或存在的客观性，而是人的认识的客观性。物是人的观念中的物，存在是人的感知中的存在，认识对象和认识主体是一个东西。

贝克莱在他的主要著作《人类认识原理》中否认认识的客观性的基本命题是"物是观念的集合"。他认为，人在认识中所感觉到的物并非物本身，而是物在人心目中所引起的观念，不是认识物本身，而是认识物在心灵中的表象，而这物的表象是人的思维机能创造的。任何我们误认为是客观存在物的东西都是思维机能所创造的各种表象和观念的集合。颜色、气味、硬度、形状等观念的集合就是苹果或水果。洛克曾认为，所谓认识就是认识观念，而观念又具有两种性质，第一性质是独立于人的感觉经验之外的，第二性质则离开了人的感觉经验就不能存在。贝克莱在强调观念的第二性质的基础上进而指出，观念是一个不可分割的整体，没有第一和第二的区分，也就是说没有独立于人和依赖于人之分，一切观念都只能是人的观念。所谓独立，不过是一种错觉。对同一事物的不同观念，也就是认识的相对性证明了不存在着独立于人的客观观念或物质。

既然"物是观念的集合"，而观念又是人的感知所创造的，是心灵的产物，那么，作为物的存在就是作为观念的感知，因而，"存在就是被感知"。这样，本体论中的存在就被还原为认识论中的存在，认识世界就被还原为认识人的观念，也就是认识人自身。从这个意义上讲，贝克莱以极端的主观主义形式复活了古希腊的那句名言：认识你自己。

"物是观念的集合"和"存在就是被感知"的命题的结合，必然产生"对象和感觉原是一种东西，决不能互相抽象和彼此

分root。”贝克莱坚决否认传统哲学所一贯强调的人的抽象能力，他认为观念决不是人从对象中抽象出来的，而是感觉本身。因而，认识对象和认识主体是一个不可分割的有机整体，离开了人的认识过程来谈对象如何如何只能是梦中呓语。

从这种基本观点出发，贝克莱从物理学中（扩而广之也可以说从自然科学中）驱除了实体的概念，而在深层意义上他击碎那种以牛顿为代表的科学观。贝克莱在一本论述物理学的著作《论运动》中全面反驳了牛顿物理学中的哲学思想。他认为一个词的意义就是这个词与之相联系的观念或感觉特性，而牛顿的“绝对空间”、“绝对时间”、“绝对运动”都没有与之对应的感觉特性，因而也就没有意义。物理学中的“力”的概念亦如此。“力”决不是物理现象本身所具有的，而是一种形而上学的假定，即假定在所有的物理现象的背后有一个隐秘的实体，就象神学所假定的在人类的背后有一个上帝一样。同样，没有这个隐秘的形而上学实体，也就没有因果关系中的第一原因或第一推动力。所以，一切都是现象本身，物体只不过是它们的性质，物体的外观和运动就是它们的实在。科学不过是发现物体作为现象和外观的规律，而决不是发现什么隐含在现象、运动之后的本质、动力、实体。非直观的数学是一种假设，一种工具意义上的知识，而不是什么建立在本质主义或形而上学基础上的真正知识。也就是说，贝克莱的深刻就在于他坚决摒弃一切本质主义，除了被感知的现象和运动之外，一切其他的本质、实体都被从科学中驱除出去。因而，贝克莱的科学观具有着非常重要的现代意义，马赫、爱因斯坦、波普尔，包括萨特等生命哲学家在内，都受到过贝克莱的这种除现象之外无本体或本质的科学观的影响。正因为物理现象后面再

没有任何物理的东西（如力、能量等），才会有绝对时间和绝对空间的观念的动摇，因为绝对时空在牛顿等人那里是终极实体或绝对推动力的物质形式。马赫认为在物理现象的背后什么也没有，萨特主张存在先于本质，存在的后面无本质，维特根斯坦认为语言的意义并不在词的背后，词也并不是思想的外壳。语言的意义只在词的具体运用中，词的具体运用就是思想。这些现代哲学中的反本质主义都可以看成是贝克莱的后代。

但是，贝克莱哲学还留下了一条形而上学的尾巴。既然知识的真理性不在任何客观的实在，那么只能求之于主观或宗教。于是，贝克莱果真把知识的终极源泉归之于"精神自我"，"精神自我"之所以又能给知识以真理性，是因为上帝的支撑。他有一句著名的格言："上帝的意旨就是自然规律。"而"精神自我"和"上帝"在科学知识或认识论中的阴影却在休谟哲学中被彻底驱除。

我认为，贝克莱在纯哲学思想上是康德之前最具有现代意义的哲学家之一（另一个是休谟），他抛弃了对宇宙进行终极解释的企图。他告诉人们：认识不是对独立于人之外的客观存在的认识，而是对人的认识活动本身进行认识。宇宙就是现象及其运动，除此之外别无其他。实体、本质都是人的形而上学臆断，至多只具有心理上的安慰意义。正如贝克莱所说："由一种对现象的沉思而达到一般自然定律，这是一回事；编造一种假说而由此推导出现象来，这是另一回事。"①所以，贝克莱是人类思想史上为数不多的最有力的反形而上学的大师之

① 波普尔：《猜想与反驳》，上海译文出版社1986年版，第249页。

一。尽管在贝克莱哲学中还保留着绝对的精神自我和宇宙的最后主宰上帝，但是这些都无法掩盖住他的反形而上学的锐利锋芒。而且，他对后来的影响也主要是在反形而上学方面。

3·4 相对主义的鼻祖、非理性主义的先驱

通常把休谟哲学作为贝克莱哲学的直接继承，但是，在反形而上学的道路上休谟走的要比贝克莱远得多，其态度也更为直率，论证也更为聪明。贝克莱是第一个否定客观实在的人，休谟是第一个彻底的怀疑论者、相对论者、不可知论者。他什么都不相信，他怀疑一切。与古希腊的怀疑论者或笛卡尔相比，休谟的彻底性无论在当时还是在今天仍然很难令人愉快地接受。智者们怀疑神、怀疑宇宙，但他们绝对相信人的感觉；笛卡尔怀疑一切感觉经验，却绝对相信理性；贝克莱怀疑一切客观存在，却相信主观的精神自我和上帝。而休谟的怀疑则是根本的，他怀疑人本身，因而也就怀疑与人发生关系的一切：宇宙、上帝、感觉、理性、自我。他的矛头直接指向任何形式的形而上学假设。他在《人性论》的引言中说："我们虽然必须努力将我们的实验推溯到底，并以最少的和最简单的原因来说明所有的结果，借以使我们的全部原则达到最大可能的普遍程度，但是我们不能超越经验，这一点仍然是确定的；凡自命为发现人性终极的原始性质的任何假设，一下子就应该被认为狂妄和虚幻，予以摈弃。"① (重点号为引者所加）从这段

① 休谟：《人性论》上册，商务印书馆1983年版，第9页。

话里能够看出，休谟是彻底的经验主义者，更是彻底的反形而上学者。

他的反形而上学主要是通过怀疑论、不可知论和相对主义表现出来的。他首先表示了对经验以及建立在经验观察之上的归纳法的怀疑。休谟也象贝克莱一样，认为一切知识都来源于经验知觉。知觉分为两种：印象和观念。他说：经验教导我们，除了印象与观念之外，什么东西也不向人的心灵呈现。因此我们不能想象和形成超出印象、观念的任何事物。虽然我们能把视野转向身外，仰望辽阔而遥远的天际，虽然我们能够想象莫须有的奇特事物，把思绪推向宇宙的尽头，但是我们在根本上一点也没能超出自身的知觉之外。除了那个将我们限定在狭隘范围内的观念与印象之外，我们再也不知道任何存在。在这个层次上，休谟一步也没能超越贝克莱；把知识限制在感觉经验的范围内，因而否定了人的认识以及人之外的存在的客观性。但是，休谟即便对知识之源的感觉经验也持怀疑。他所说的“印象”是指当下的生动活泼的感觉经验；“观念”是离开感觉经验之后对于印象的暗淡的摹本。既然我们只能知道自己的感觉经验，那么我们就无法保证知识的真理性和普遍性。因为感觉经验不是对外物的反映，而是我们的心灵活动，它是主观的。所以每个人的感觉经验都不一样，所有的感觉经验的普遍性都是相对的，不可能有绝对的普遍性。而观念，在根本上作为感觉印象的摹本，不论在表面上看上去是多么抽象、概括，多么深邃、丰富，多么具有普遍性，但是在实质上它们无一不是原始的感觉印象按不同方式的组合，因而也是主观的、相对的。所以，休谟也就必然不相信建立在感觉经验基础上的归纳方法能达到具有普遍性的客观

真理。培根的归纳法的前提是完全排除个人主观成见的纯客观观察，即用经过净化过的纯洁的感觉进行观察，这样对观察结果的归纳就会上升为具有客观性的普遍真理。而休谟则认为，不可能有培根式的纯客观的观察，人的心灵永远不会是绝对纯洁的，主观的欲望、情欲、目的总要左右人的感觉经验，因而，对人的感觉经验的归纳也象感觉经验本身一样绝不可靠。这种对感觉至上主义及其归纳法的怀疑，对波普尔的证伪哲学产生过深刻的影响。

休谟反形而上学的另外一个重要方面就是击毁理性至上主义及其演绎方法。在与理性主义及演绎法的论战中，他抓住了因果关系这一范畴展开了论证。休谟承认人类的知识有两种：关于"实际经验"的知识和关于"观念的关系"的知识。他对前一种知识的终极真理性的批判已如前述。而对后一种知识的终极真理性的批判主要是通过对因果关系的否定进行的。他认为，后一种知识（如几何、代数等）没有经验的确定性和可证实性，只是凭借理性思维的作用而产生的，所以这种知识尽管貌似有普遍性，但是实质上只具有或然性，不具有确定性。"因果"关系即是一例。所有的理性主义者都相信，"因果关系"虽然不能完全靠经验得出，但是人的思维能动性却能发现它，并通过严密的演绎推理证明它的普遍性。"因果关系"在理性主义那里以"凡事总有原因"这一自明真理为主要的逻辑根据，经过"有因必有果，有果必有因"的推理而得到证明。"因果关系"是一切理性主义者确立理性至上、演绎至上的重要论据之一，也是对上帝存在进行逻辑论证的必须证据之一。可以说，理性主义在某种程度上就是建立在对"因果关系"的坚信上。因而，击碎了"因果关系"的绝对普遍性，就

等于捣毁了理性至上主义。可以说，休谟确实抓住了要害。休谟认为，“因果关系”单就它不能被直接感受到或不能被经验所证明就足以说明它并不是确实性的知识。“因果关系”既然没有客观基础和经验的来源，那么它是如何形成的呢？休谟认为，“因果关系”根本不是所谓的纯思维的产物，而是来自实际的感觉经验中对“相似性”例证的感知、观察，是在观察大量重复的相似性现象的基础上所形成的习惯使然：当人们看到两个类似的例证不断地按照先后顺序重复出现或总是合在一起时，人们便会由这个推出那个，把在前出现的称为“原因”，把在后出现的称为“结果”。这就是人心中的某些经验性的经常联系，形成一种习惯性的推论。因此，“因果关系”不具有必然性，必然性只是一种“不可能的和幻想的观念”。休谟也许并没有意识到，他对这种“因为甲、果为乙”的单纯线性的因果律的否定对现代科学发展的重要意义。但是，现代科学中非线性的复杂因果关系却支持着他的否定。线性因果律是一种比较原始的一元决定论或机械论的思维模式的产物，所以，在更深层的意义上说，休谟对传统因果观的否定就是对传统思维方式的否定。尽管他的具体论证还有待完善，但其主要倾向是可取的。

休谟对形而上学的批判最彻底的一步是他对“精神自我”和“上帝”的否定。无论是笛卡尔的“我思”，还是贝克莱的“自我”，都是出于对人本身的相信，特别是对人的主观精神的相信。而休谟对人的怀疑使他有可能在其他人退却的地方勇敢地前进。从怀疑论的角度看，他是一个哲学家，从对人性的可疑之处的细微分析上看，他是一个心理学家。洛克从心灵白板的客观角度驱逐了经验中的“实体”，贝克莱从“存在就是被感

知”的主观角度驱除了自然科学中的“实体”，休谟最彻底，他从心理学的角度驱除了精神中的“实体”，也就是从人的灵魂中赶走了“自我”。休谟把赫拉克立特关于“万物皆流”的宇宙论观念应用于对人性的分析，使“自我”第一次由永恒的固定性变成了永恒的运动性。他认为，人的心灵总是处在今非昔比的运动中，“自我”不是精神实体，而是一组组处在不断运动中的知觉，此时之“我”绝非彼时之“我”，此处之“我”也不同于彼处之“我”，时间一闪，空间一变，“自我”便成为“非我”。既然连“自我”都时时在变，处于不确定之中，那么由自我所创造的同一性、时空关系、因果关系、目的论的固定性怎么能成立呢？人的“自我”的相对性决定了人对外界、对自身的意识的相对性。人的“自我”的不确定性决定了与“自我”发生关系的一切的不确定性。与对“精神自我”的否定相适应，休谟对上帝的存在和作用，特别是对那些繁琐的对上帝的逻辑论证表示怀疑。他一一反驳了关于上帝是“宇宙设计者”、“神迹”的传统论证。他认为，主张最高之神具有全能的、普遍的能力、知识、作用的学说，是人类的自负，如果懂得了人类理性的脆弱、人类经验的狭隘，那就很难相信这种关于上帝的学说。但是，休谟的聪明决不至于完全否定宗教在人类的实践中的作用。他只是从知识的领域中驱除了上帝。更确切地说他否定的是对上帝所进行的逻辑论证。他认为，说论证上帝的知识具有真理性是荒谬的，但是上帝存在的信仰根据则是不可否定的；宗教的最牢固的基础就是信仰。贝克莱是企图调和科学与宗教、知识和信仰、真理和启示的关系，而休谟力主它们分属于完全不同的领域。想在科学知识中求得上帝的真理性是人的能力无法达到的，上帝不可知。而想在宗教信仰的领

域内驱除上帝的企图同样是人力所不能及的。可以说，休谟对上帝的存在的根据的观点是合理的。康德哲学中的知识与信仰的二律背反就来自休谟。

由此可见，休谟彻底打倒了知识领域中的形而上学。是他最先由对经验、理性、自我、上帝的怀疑走向了认识论和道德上的相对主义。人的局限性决定了人的一切知识都不是绝对的，而是或然性的。确定性、绝对真理仅仅是人的主观习惯而已。在这个意义上，休谟的不可知论仅仅是相对于终极真理而言的，不是人什么知识也没有，而是人不可能有任何关于终极解答的知识。

休谟对人本身的怀疑，对终极真理的不可知的肯定，在宣布了传统的形而上学的衰落的同时，又宣布了由文艺复兴开始的理性至上、科学至上的新传统的动摇，他是哲学上的莎士比亚，给人的自负以沉重的打击。休谟是人类在哲学史上所经历的一次平心静气的自我否定。就他对理性主义、科学主义的怀疑而言，他是西方现代文化的主要先驱者。在现代对休谟的继承因一种深入骨髓的体验而变得越发深邃：整个现代的西方文化处在理性至上、科学至上、信仰至上的全面崩溃之中，不仅上帝死了，科学的上帝——牛顿也死了。人类处于对"无"、对"不可知"的困惑之中。正如休谟在论述自己的怀疑主义的哲学体系时所说：

在理性和感官两方面的这种怀疑主义的惶惑，是一种疾患，这种疾患永远不能根治，它每时每刻都可以复发，不论我们怎样加以驱除，有时甚至似乎完全摆脱了它。不论根据任何体系，都不可能为我们的知性或感

> 它进行辩护，而且我们如果以这个方式力图加以辩护，反而会更加暴露它们的弱点。怀疑主义的惶惑，既是自然而然地发生于对那些题目所作的深刻而透彻的反省，所以我们越是加深反省（不论是反对着或符合了这种惶惑），这种惶惑总是越要加剧。①

是的，怀疑的困惑从古希腊一直延续到今天，而且还将延续下去。人类对自身的认识越深入，其怀疑的困惑就越强烈（近代的怀疑情绪远远超过中世纪和古希腊，现代的怀疑又把近代抛在了身后）。

四、一个公开化的世界：自利、竞争和对权力的限制

4·1 “个人”这响彻近代的名称

与哲学上的反形而上学思潮相呼应的是伦理上、政治上的自由主义，它的核心内容是个人主义。这种个人主义在伦理观上强调快乐即幸福、即道德之善，以此反对宗教的禁欲主义，在政治观上强调“自然法”（天赋人权）是国家政治的基础，法律必须是保证“天赋人权”的，在经济观上主张私有财产

① 《人性论》上册，商务印书馆1983年版，第246页。

的神圣不可侵犯，社会上的一切应为保护私有财产服务。在这种自由主义思潮中，人被公开了，彻底公开了，象个赤裸的动物站在地球上。中世纪神学为人所罩上的层层装饰被剥光，透过灿烂的自由主义之阳光，人的五脏六肺清清楚楚地呈现出来。善也罢，恶也罢，崇高也罢，卑鄙也罢，人就是这样，看着办吧。这有点象古希腊神话的近代复活，能吃、能喝、能玩女人、能耍阴谋诡计的诸神一下子变成了活生生的人。如果说，在反形而上学的哲学中，大胆运用你自己的头脑去判断一切是哲学中的自由主义的话，那么，勇敢地为了你自己的利益而运用你自己的能力便是实践中的自由主义。但是，个人自由是一种无依无靠的冒险，要付出失去安全的代价，因而，既要个人自由又要寻求安全，就必须建立一种能够保证每个人在不有意侵犯他人利益的前提下，可以自由地追逐自己的利益、发挥自己的才能的政治秩序，这一政治秩序要通过建立在人性基础上的法律来保证。于是，伦理学中的人性论便成为建立政治制度的理论根据。在伦理上反禁欲就必然在政治上反专制。政治上的反专制又必然促进哲学上的反形而上学。由此可见，西方近代文化的各个部分所构成的合力所指向的目标只有一个：解放人。但不是抽象的群体，而是具体的个人。

西方伦理学所要回答的主要问题是“何为善”？而要回答这一问题就必须首先回答人的本性是什么？人与人之间的关系如何？人生的目的和意义何在？在古希腊，就有个人本位与社会本位之间的对立。前者认为幸福即善、快乐即幸福，人与人之间的关系是平等的相互拼搏，强者为王败者贼。后者认为道德即善，理性即道德，人与人之间的关系是等级的相互爱护，社会地位的尊卑高下从一出生就决定了。到了中世纪，

基督教神学用“原罪”来解释人的本质。因而，赎罪、忏悔、信仰上帝就是善，禁欲苦行就是幸福；人与人之间的关系是博爱、克制、忍让、谦逊，打你的左脸就要主动把右脸伸过去，爱亲人、友人和敌人。在社会上，服从等级制就是正义，这是一种神本位和群体本位的结合体，根本就没有人的感性欲望和个人权利的地位。宗教改革给了个人以权利，但是苦行的禁欲主义使这种个人权利在很大的程度上被架空了，变成一种没有实际内容的抽象权利。它给个人以信仰的自由，通过个人努力（而不必借助于教会）接近上帝，获得拯救。但是，在政治上，宗教改革又要求个人服从皇权，做一个安分守己的顺民。反抗教会的权威和服从尘世的权威在宗教改革的理论中形成了一种极为微妙的关系。反抗教权是为了争取自由，而服从皇权也许是为了得到庇护，以弥补为争取信仰自由而失去的安全感。马丁·路德一方面要求人们摆脱教会和神职人员的束缚，直接与《圣经》、与上帝对话；另一方面又认为个人无能力获得自由，无法通过个人的努力走向善，因为人性本身既邪恶又脆弱。自由和善只能是上帝的恩赐。宗教改革的另一位领袖人物加尔文也认为个人是无足轻重的，人应该只为荣耀上帝而活着，个人的努力就是过一种自我克制的苦行生活。但是，必须指出，尽管在宗教改革中，个人所挣得的权利还十分有限，但与中世纪相比，个人毕竟出现在历史的舞台上了。这个角色在近代的舞台上越演越好，终于成为了光彩照人、吸引全部目光的中心。个人，这个曾被压在社会伦理和神学祭坛的最底层的名字，突然间响彻了整个世界，一切为了个人，个人就是一切，财产、思想、地位、荣誉……凡是人所能得到的权利和幸福都被打上了“个人”的标记。

4·2 自利与自然法

自私自利和人与人之间的竞争从来都被视为恶、视为不公正，因而古典的伦理学和政治学往往用“人性本善”的理论把它们掩盖起来。甜得发腻的“仁爱”，香得令人头晕的“和谐”以及美丽得近于做作的“利他”，被人类细细咀嚼了近千年，津津有味地欣赏了近千年。但是，在近代，人们猛然觉得越咀嚼肚子越空，越欣赏目光越迟钝，他们意识到了正是这自私、这竞争推动着历史的前进。贬低它或无视它都不能消除其实际的存在和动力性的作用。最聪明的办法是公开它，让每个人都清楚地正视自己的本性、自己与他人的关系，以此为基础来重新建立社会政体。可以毫不夸张地说，近代伦理学的幸运和最伟大的贡献就是使自私和竞争在理论上公开化；近代政治学的幸运是它把自己的基础建立在这种公开化上，而近代政治学的贡献是创建了一种与自私、竞争相适应的关于民主政体的理论。

早在十五——十六世纪的意大利，马基雅维里就认为人的本性是自私的、邪恶的，人与人之间的关系就是要为达到自己的目的而不择手段地去征服他人。谁要想获得行动的成功、目的的实现，谁就必须在信念和行动上与真理相反、与博爱相反、与人道相反、与宗教相反。也就是撕掉一切伪善的假面具，以恶抗恶、以毒攻毒，赤裸裸地去行动。他甚至认为这就是遵循“必然性的命令”。尽管马基雅维里的政治理论是为专制君主们争权夺利服务的，尽管他的言词之激烈令人很难

接受，但是他又确实道出了一个为近代人所迫切需要的真理。在后来的一系列伦理学和政治学中都能看到马基雅维里的影子，而且是越来越清晰、越来越高大 直到几乎整个吞没了近代思想史。

培根的伦理观是以“自爱”为基础的。他认为“自爱”是人的本性，一切事物都是“自爱”的。人的自爱又表现为三种基本的欲望：一是保持和维持自身的欲望；二是发展和完善自身的欲望；三是繁殖和延续自身的生命，并把自己的意志、权利向外扩张的欲望。能够促进实现这些欲望的就是道德上的善。另一方面，知识也是道德之善。知识能够给人以高于感官享受的精神上的快乐；知识能在人的灵魂中树立起公正的最高权威，指导人的意志，使其活动、行为准确无误和符合道德；知识能够调和理性与情欲的矛盾，使人克制贪心，求得更高的人生幸福；最后，知识还能够调解人与人之间的关系，使人们避免纠纷，走向和谐。也就是说，知识作为促进人走向善的手段是道德的。道德就是为了使人类形成良好的、互相合作的习惯。因此，培根对人与人之间关系的看法是中世纪的基督教式的。他指出人在自爱的同时又必然关心他人的福利。而人之所以为全体成员谋利，是因为人性中有种隐秘而先天的爱他人的倾向，这种同情感和仁爱之心是上帝在人出生时根植于人心中的。由此出发，培根提出了全体福利说。根据整体大于、高于部分的原则，个人之善是社会之善的组成部分，因而，社会之善高于个人之善，整体的福利大于个人的福利。一个人不仅要完善自己的道德，还要促进社会之善的完善。但是，在谈到个人私利和共同利益之间的从属关系时，培根的观点却出现了与“全体福利说”相矛盾的个人本位论。他

说社会公益只是一种人类的抽象利益，而个人的特殊利益才是具体的、根本的。社会公益不允许人有选择的自由，要求人人作同样的奉献。而个人利益是人的自由选择，人人可以追求所欲之物，不必受他人的左右。因为上帝造人时，把"自爱"作为原型，把"爱他人"作为肖像。所以，由自爱而来的个人私利是根本性的，而由爱他人而来的社会公益是附带性的。个人私利是现实的、主要的，社会公益是抽象的、次要的。个人为主，公益为辅。也就是说，培根的全体福利说是一种羞羞答答的个人福利论，尽管他企图调解知识与道德、利己与利他、个人与社会之间的矛盾。培根的政治观带有科学至上主义和空想的性质。他在晚年所写的《新大西岛》这部未完成的著作中，设计了一个在科学的统治下所建立起来的理想社会。在这里，人们在知识上尊重自然规律，在道德上忠诚信实，自尊自重，在信仰上每个人都有选择的自由。这是一个按照科学和人道来治理的社会，人人自由幸福，国家和全体公民的福利是这个社会的最高目的。与其伦理学相比，培根的政治学没有太大的价值，至多是表达了一种善良的空想而已。

在政治观上，稍晚于培根的荷兰著名国际法专家吉果·格劳秀斯占有开拓性的重要地位。他是西方近代史上最早系统地阐述"自然法"的道德意义和政治意义的人，是把近代的人权理论转化为带有法律性质的理论的人，他的政治伦理思想为近代的政治哲学提供了基础。大概是因为他所生活的荷兰在当时已经建立了以人权理论为基础的共和国，所以他的思想在欧洲近代具有开拓性。在英国和法国的哲学家们从哲学中、科学中驱除上帝的时候，格劳秀斯在荷兰把神从人的道德和政治中赶走了，他的以"自然法"为基础的政治伦理观从

根本上否定了道德秩序和社会秩序来源于神的传统观点。在理论上促使道德、政治与宗教的分离是格劳秀斯对人类政治生活和道德生活的最大贡献。他认为世界上有两种法——意志法和自然法。意志法又分为两部分：1.人类法。它来自人的意志，使人具有不可侵犯的自主权，也就是公民权。它普遍地适用于全人类，但并非永恒不变。2.神法。它来自神的意志，体现了神的自主权。然而，神法对人类法不起作用。也就是说，人类法不是来自神授，在人类法之上没有上帝法，而是来自自然法，自然法才是人类法的根据。对于人类社会来说，自然法高于神法。格劳秀斯在他的最重要的著作《战争与和平的权利》中写下了一段名言："自然法是极为固定不变的，甚至神本身也不能加以更改。"因为自然法来自人的本性——人类理性，这是人类特有的天性，是人的一切社会活动、特别是道德行为的内在依据和标准。它不仅要求个人自由，也要求尊重他人的自由。自然法给予了人类以先天的、永恒的"自然权利"，适用于一切民族和一切时代。自然权利主要包括三个方面的内容：1.它给每个个人以自由地运用自己的权利的主权，这种自由权利是神圣的，是道德之善。2.它给人以占有财产的权利，个人财产是神圣不可侵犯的，社会必须承认个人财产的合理性。3.它是调解人与人之间、个人与群体之间的关系的法则。它迫使每个人按照道德和法律去生活，不得侵犯他人的自由权利，特别是不能侵犯他人的财产权。在人与人之间的关系上，它要求每个人必须遵守和履行人与人之间在自愿的基础上所达成的契约。因为国家是人根据自然法订立契约建立起来的，信守和履行契约既是政治的要求，也是道德的要求，失信和违约既要受到法律的制裁又要受到道德谴

责。在个人与社会的关系上，自然法规定政府和社会的一切都必须保证、维护个人的自由。因为社会、国家是由自由的个人组成的，自由的个人是社会的核心。从思想史的角度看，理性与启示的分离，哲学、伦理与宗教的分离，都是以现实中的个人与社会的分离为前提的。没有个人从等级群体中的解放，就没有哲学、伦理、政治对神学、宗教的独立。格劳斯的伦理政治观充分地揭示了这种关系。

4.3 人对人是狼——霍布斯

与培根和格劳秀斯相比，霍布斯的伦理观、政治观要激进得多。在培根那里，对"自爱"的张扬还有点羞羞答答，社会公益、爱他人等要求缓解了对"自爱"的强调。在格劳秀斯那里，对个人权利的肯定也由对人与人之间的合作关系的肯定加以平衡。而霍布斯则直截了当地高扬人的自私性和人与人之间的竞争关系。他的政治学不是建立在爱他人或共同合作的基础上，而是建立在对人的不可遏止的欲望和人与人之间的残酷搏斗关系的肯定之上的。在伦理观上，霍布斯认为人的本性、天性是自私的。自私就是每个人为保存和发展自己而奋斗。情欲是人性的根本。人天生就有趋乐避苦的倾向。所欲的对象就是幸福，满足人的欲望就是善；得不到满足就是痛苦，阻碍人的欲望就是恶。人性本身无所谓善恶，善恶是苦乐感的产物。人的欲望是无限的，人生就是永不满足地追求个人欲望的满足的过程。欲望熄灭，人的生命便结束。霍布斯把人生比作一场追逐私利的竞赛，人生的目标就

是在这场比赛中获胜。在承认人的自私的合理性的同时，他强调指出，人在本质上是先天平等的，每个人既有自我保存、自我发展的自由，又有支配、占有和征服他人的天然权利，二者的结合便构成了“人对人是狼”的残酷而又真实的命题。因为，人生活在关系中，每个人要想追求私利就必然要向外扩张，其结果只能是人与人之间的不可避免的冲突。他具体地说明了人的天性中有三种因素造成了人对人的敌视行为。一是竞争性。人为自身的利益就要侵略他人、对他人的利益形成威胁，而他人的对外扩张也形成对自己的威胁。二是安全感。每个人的安全在一定程度上是以剥夺他人的安全为代价的。三是名誉心。自己要想取得高人一等的地位、名声、荣誉，就必然自觉地或不自觉地践踏别人。总之，霍布斯认为人与人的关系是一切人反对一切人的战争。尽管他称这种残酷的关系是人类没有进入国家、政治之前的“自然状态”，是在没有共同权力的情况下产生的。但是，他的伦理学敢于直面鲜血淋漓的现实，把人们曾经精心掩饰的人的自私本性、特别是人与人之间的残酷竞争关系彻底公开化了。这对后来的近代社会对私有财产的神圣性和自由竞争的合理性的肯定无疑产生了决定性的影响。

霍布斯的政治理论是建立在他的伦理观上的。在他之前甚至之后，人们往往把国家、政府的产生归结为人的利他性和人与人之间的天然合作倾向。霍布斯一反这种温情脉脉的观点，而认为国家、政府的产生根植于人的自然状态——人的自私天性和人对人是狼的竞争。从自然状态过渡到社会状态是出于同样的自私心理。正因为人是自私的、人与人之间的关系是竞争性的，所以，为了不两败俱伤，人就逐渐认识到流血

的战争并非获得私利的最好办法，而通过在自愿基础上所达成的契约关系才对每个人的私利都有好处。这里有两方面的原因：1. 在情感方面，人由于贪生怕死、想过最舒服的日子，所以才倾向于和平式的契约关系。2.情感的原因促成了人的理性觉醒，人类理性根据人的天性所提供的自然法来作为人与人之间相互关系的基础。霍布斯基本承袭了格劳秀斯的观点：自然法要求人类遵守和平的法则、用和平的方式尽量使每个人以自己的力量来保卫自己。同时，要求人们放弃为所欲为地占有他人利益的权利。我对别人享有自由，别人也对我享有自由，双方互为自由的条件，都能做到尊重他人的自由。但是，霍布斯在谈到自然法的根本原则时突出强调说：自然法的核心是人的自爱自保，也就是私利。社会、国家的一切都应为人们更好地获得私利而服务。

自然法使人类通过订立双方都同意的契约而进入社会状态。根据契约全体成员把自己的全部权利交给国家的代表——君主，君主保证全体公民的安全和财产。表面上看，霍布斯拥护君主制，但在实质上，他的社会契约论是为了防止最不利于人的自我保全和自我发展的两种社会状态：无政府的混乱状态与专制政府的无自由状态。所以，在他的君主制下，自我保全仍然被看作是神圣的绝对权利。所有的臣民虽然在法律和道德上没有主动侵略他人和君主的权利，但是绝对具有自卫的权利。当自身的权利受到威胁或破坏时，每个臣民都有权反抗，甚至有权对抗君主。如果再看看霍布斯关于道德和法律的具体论述就更清楚了。他认为人类进入社会状态之后便自然而然地产生了制约与调解人与人之间的关系的法律和道德。法律的制定是为了保证每个人通过和平的手段保全

自我、发展自我。遵守法律就是道德上的公道或正义。具体地说，公道或正义是指遵守契约，根据契约实现个人的权利，特别是财产权。而破坏契约或失约者就是不公道，要得到法律和道德的双重束缚。公道和正义是要求每个人有自由地支配私有财产和私生活的权利。

霍布斯对"自由"的看法实在是西方思想史上的一项创举。他说自由就是没有外在阻碍的意思，自由与必然不是对立的，而是一致的。自由是人的天性之必然。同时，他也看到社会契约中的自由不是为所欲为。既然自由是必然的，而社会契约的产生也是必然的，是人的本性的内在要求，所以在社会中自由就是在主权者规定其行为的地方才存在，这也就是后来的政治学家们所谓的"自由是做法律所许可的一切事情的权利"。具体地说，公民有买卖、履行其他契约的自由，有私生活的自由，例如选择职业、饮食、住所、异性的自由。也许，霍布斯是最早把自由理解为人的天性的必然，把社会中的个人自由解释为在契约许可下的随心所欲。萨特曾认为人的自由就是人的宿命，人之为人就不能不自由。这种人必然自由的现代思想在霍布斯这里已经出现。

霍布斯的伦理观和政治观有两个最深刻的地方：一是肯定自私和竞争的合理性，并将其一丝不挂地公开化。二是指出了社会、法律、道德的产生决不是外在于人的自私本性、外在于人与人之间的竞争关系，而是人的自私本性和竞争关系的必然产物。社会契约的签定是每个人从自私的天性出发而达成的自愿协议，是人类为了充分发展每个人以及类整体所必须的自我束缚。也就是说，社会、法律、道德是内在于人的天性之中，是人为了私利、为了更合理的竞争而进行的自

我束缚。社会的法律和道德非但不是为了消灭私利，反而是为了更好地使每个人获得私利。自私必然、竞争必然，社会的法律和道德（契约）也就必然。霍布斯关于自由与必然的同一的论述也是基于上述观点。霍布斯为近代政体的私有制和自由竞争的最终确立提供了最早的系统理论。"天赋人权"的思想也大都源于此。

4·4 国王也在契约中

洛克在伦理上的激进程度远远不如霍布斯，但在政治理论上却有超出霍布斯的地方。洛克对善、幸福以及人的本性的看法与霍布斯基本相同，认为追求个人的幸福和快乐是人的天性，是道德之善。人的意志、情感、理性都是由人的欲望决定的。但是对于人与人之间的关系的看法他却与霍布斯相反，而与培根接近，以强调人的同情感和良心的重要性为特征。洛克说，人在追求个人利益的同时必须考虑他人的、社会的利益，要追求人与人之间的协调、合作。洛克还告诫人们不要只顾眼前，不看未来。人的幸福并不只是眼下的既得利益，应该更注重将来的利益，选择一种较为长远的幸福、长远的善为生活的目标。洛克的伦理观中不同于前人的独特之处在于他对意志自由的看法。他认为意志和自由是人天生所具有的两种平行的能力和权力。意志是一种能力，是人进行自我选择、自我决定的能力，单就意志本身来说无自由。自由则是一种权力，是保证人的自我选择、自我决定得以实现的权力。这二者都是由追求幸福的必然性所决定的。只有意志能力而

无自由权力，便无法保证这种能力的真正或充分发挥；只有自由权力而无意志能力，人的自由就会成为无选择、无决定的为所欲为，自由权力就是空洞的。只有二者的结合，即人有权力按照自己的能力去选择、去决定、去思考、去行动，去追求幸福，才是真正的意志自由——自由地遵循个人的意志去行动。洛克的意志自由观是对人的自主性和独立性的肯定，一切都取决于每个人自己。自由的权力是对每个人都平等的，关键看你有没有意志能力去自我选择、自我决定。这就是主张人在质上的平等（权力平等）和量上的不平等（能力差异）的结合才是符合人性的平等。相反，基督教的博爱却是虚幻的平等。

洛克的政治观也是建立在他的伦理观之上的。他否定中世纪的君权神授论，强调人的本性是权利的根据。在格劳秀斯、霍布斯的影响下，洛克的政治学说也是以自然状态和社会契约为出发点的。与霍布斯相反，洛克认为人的自然状态决不是"人对人是狼"、"一切人对一切人战争"的状态，而是"和平、平等、自由"的状态，在这种幸福的状态下，每个人都先天地具有自由、平等和对财产的占有等自然权利，而且每个人都有自己的私人财产。没有人占有多于他人的权力，更不存在从属和受制的关系。也就是说，在自然状态下，人人必须遵守"自然法"，任何人不能侵犯他人的生命、财产、自由、平等。但是，自然状态有种无法解决的致命矛盾，那就是每个人必须只依赖自己来保护个人的权利，人人都是自己的法官，这样，个人抵抗外来破坏的能力就极为有限。所以，人类为确保每个人的权利的安全和更好地调解人与人之间的纠纷，只有各自放弃他们人自为战的单独行使的惩罚权力，通过订立契约，把

这种权力交给一个政治统一体。在这里，我们实际上看到了洛克不愿意承认的事实：社会契约赖以建立的自然状态绝不如他所描绘的那样充满诗意和理想，他的“和平、自由、平等、幸福”的自然状态象培根的《新大西岛》一样只是个浪漫的乌托邦。否则的话，人为什么不永远停留于此而非要进入社会状态呢？在洛克论述自然状态的缺陷时，他实际上已承认了在自然状态中每个人的不安全感，无能为力感——也就是无力保卫自己的天然权利及财产。这就等于承认人与人之间的相互侵犯是存在的，又回到了霍布斯对自然状态的描述。

在关于自然状态(社会产生的前提)的论述上洛克远不如霍布斯直率、深刻；但在对社会契约中的政治本身的认识上，洛克远远超出了霍布斯。首先，洛克认为契约是一种双重约束，既是对公民也是对掌权者的约束。由契约而产生的政府和统治者也属于订约的一方，没有任何凌驾于契约之上的权力。掌权者必须在契约之中，受契约(法律)的约束，更不能免于失约时的法律制裁。如果统治者违约、犯法，实行专制独裁，无法保障公民的权利，反而危害社会成员的生命、财产、自由，那么人们有权为保卫自己的生存和权利而进行反抗，直到推翻专制。也就是说，政治权力作为制定社会法律的权利，为全社会共有，统治者不能拥有绝对权力，在法律生活中，他既是法官又是被告。这也就是“在法律面前人人平等”，法律大于权力。洛克的这种契约(法律)至上的理论为近代政体的产生、完善提供了重要的理论依据。

对于洛克来说，法律至上就是为了防止专制，防止滥用权力，换言之就是对权力进行限制。他认识到，人的权力欲是无止境的，如果没有制度本身的束缚力量，任何人一旦掌权都要

走向独裁。所以，洛克首次提出了由法律保障的制衡理论。他为英国"光荣革命"后所建立的君主立宪制进行理论辩护，提出了三权分立的制衡说。洛克的三权，是指立法权、行政权（执法权）和对外权。立法权负责制定、公布法律，行政权负责执行法律，对外权负责在对外上的有关订约、宣战、媾和。三种权力中最重要的是立法权，是国家的最高权力。但是要想使法律的制定和执行真正地起到保障全体公民的权利的作用，就必须使立法与执法这两种权力分离开来，各自独立，互相制约。如果两者合一，就会激发并怂恿人性的固有弱点（权力欲），使其滥用权力，在制定法律和执法时为己谋私。即使制定的法律比较公平，但立法和执法的合一也会造成以权谋私的现象。实际上，洛克的学说是两权分离，而不是三权分离。真正的三权分立应该是行政、立法、执法的分立。但是，洛克的分立说是最早的政治制衡理论，其影响是积极而深远的。孟德斯鸠的三权分立说以及法国启蒙运动的政治哲学都是洛克的直接受惠者。

洛克对财产权的突出强调是前无古人的。他认为财产是设立政府、制定法律的主要原因。他说："人类结合成国家，把自己置于政治之下，其伟大的主要目的是保全他们的财产；在自然状态中，为保全自然财产，有许多事情阙如。"①财产权是神圣不可侵犯的，若没有本人的认可，任何人也不能取去其财产的任何部分。每个人对自己的劳动所得拥有私人所有权。从道德的角度看，财产就是幸福、公正和善，没有财产就没有道德。这是典型的功利主义。对后来的边沁、穆勒产生了巨

① 罗素：《西方哲学史》下卷，商务印书馆1982年版，第159页。

大的影响。

洛克在政治理论上的深刻之处在于：他的社会契约论强调法律高于权力，订约的双方，特别是统治者一方也在契约之中受到法律的约束；他的立法权与执法权的分离的主张是限制滥用权力的最有效的办法；他对私有财产权的神圣性的突出强调，体现了对个人的高度重视。这一切都指向对统治权力的制约和对个人权力的保护这一核心思想。其实质是否定专制、肯定自由和民主。正如洛克自己在《先祖论即论国王之自然权》的开篇所说："人类禀受天赋，生来就有免去一切隶属的自由，有随意选择自己所喜欢的政治形式的自由，任何一个人对他人的支配权，最初都是按照群众的裁夺授予的。"

4.5 每个人都是神

如果说，经验主义哲学和功利主义的伦理学之间有着天然的内在一致性的话，那么，理性主义哲学和超功利的伦理学之间也就具有孪生姐妹式的血缘关系。两种哲学、两种伦理、两种不同的气质。经验主义者说：幸福即善，追求个人幸福即道德，情欲是伦理之本，财产是道德之根。理性主义者说：智慧即善，用理性支配感情，以意志制约欲望，以群体克服个人就是道德，理性是伦理之本，知识是伦理之根。尽管在他们的伦理观中个人的自然情欲也占有一席地位，但却是一种极为低贱、可怜的地位。真正的、高尚的道德生活是求知、克欲、合群、信仰上帝。笛卡尔和莱布尼茨的伦理学就是这种伦理观的典型代表。

笛卡尔认为，思想、理智是人的本性，意志、理性对情欲、感情的支配是道德之善。求知的正确道路是达到至善的唯一手段，只有通过正确的方法获得正确的知识，才能达到理性对情感、意志对欲望的支配。但是，在他的伦理学中，我们也能看到二元对立。或者说，在他的伦理观中存在着哲学与道德的对立。与他的怀疑哲学相比，他的道德观简直是条摇尾乞怜的老狗，而他的怀疑哲学则是不怕虎的初生牛犊。他提出的道德标准明显地表现出这种二元性：在求知上，他要求自己尽量地坚定不移，把一生无条件地献给理性的培养，并要按照自己的思考、根据自己的判断、遵循自己所立的方法，以最大的努力在追求真理中取得最大的进步。然而，在社会行为上，他要求自己服从国家的法律和习俗，皈依正教；甚至于宁愿永远以最大的意志克服自己，而不去克服命运；宁愿压抑、改变自己的欲望，也不去反抗、改变世界的秩序。他要求一定使自己习惯于这样的信念：除了自己的思想之外，任何东西我们都无法绝对控制。由此可见，在哲学上、在追求知识和真理上，笛卡尔堪称近代精神的重要代表人物之一；而在伦理和行动上，他却是个典型的中世纪的经院学者。笛卡尔之后的莱布尼茨也认为人的本性在于精神，而精神是神的形象。我们所生活的现实世界是神所创造的最完善的世界。如果人爱上帝就应该爱这世界，如果人服从上帝就应该服从这世界的秩序。用他本人的话说就是"我们对上帝所已经创造过的一切，都应该完全满意，完全默许。"道德之恶是误用自由意志的结果，而不是上帝的错误。

在理性主义的哲学家中，斯宾诺莎的伦理观是个例外。尽管他的伦理学也是以理性为核心的，但是理性的内容决不同

于笛卡尔和莱布尼茨。这或许也是因为他生活在十七世纪的荷兰吧。斯宾诺莎的理论中最有价值的是伦理学。他从"神即自然"的哲学本体论出发，认为人是自然的一部分，人的自然本性决定了人的天性必然是追求自我保存，这是人的至高无上的自然权利。在«神学政治论»中他说："每个人应该竭力保存其自身，不顾一切，只顾自己，这是自然的最高的法律和权利。"①在«伦理学»中他又一次强调："保存自我的努力乃是德性的首要的唯一的基础。"②

斯宾诺莎伦理学中的理性不是对个人私利的束缚，而是保护。既然理性要求不能违反自然，而人的自然本性又是自我保存，追求利己的事物，所以理性所真正要求的是每个人都爱他自己，都寻求自己的利益，以尽力达到自我的完满性。他还主张，追求私利既不是灾难的原因也不是道德堕落的根源，恰恰相反，自我保存是道德和信义的唯一根据。理性说：越能够更好地自爱、利己，更多地获得私利，更充分地保全和实现自我的人就越有道德，越接近至善。相反，那些忽略自己的利益、自己的存在或不能很好地自我保全的人是软弱无能之辈，在道德上是不完善，甚至就是恶。但在个人与社会的关系上，斯宾诺莎象大多数人一样主张个人私利与公共利益、利己与利他统一起来。理性在命令爱己的同时也命令爱他人，即便为自己的利益也应该与他人结成友好的、和善的关系。因而，理性指出了如何使人获得最圆满的私利、使自己与他人和睦相处，也就是如何达到道德之善的途径。在日常生活

① «神学政治论»，商务印书馆1963年版第212页。
② «伦理学»，商务印书馆1958年版第173页。

中，人应遵守三条理性法则：1.语言要使别人能够理解，排除所有有碍于达到自己目标的事。2. 享受快乐必须以有益于健康为限。3. 对财产及其他所欲之物的追求，也要以保全生命和维持健康为限。也就是既要全力追求于己有利之物，又要合理地节制自己，从长远的利益着想，做一个有理性、有远见的利己者。

斯宾诺莎的理性也不是扼杀情感和欲望的刽子手，而是情感和欲望的指导者、保护者。他认为人具有三种基本情感：苦、乐和欲望。世界上的事物原本无所谓善与恶，只是由于它们与人的情感发生了关系才产生了善与恶。应该根据外物与人的利害关系去判断善恶，而不应该脱离人的利益谈什么道德完善和道德堕落。善是对人有用、有利，给人以快乐、满足的东西；恶是对人无用、有害，妨碍人获得快乐和满足的东西。因而，善和恶仅仅是意识到的快乐与痛苦。理性正是赋予了人以快乐和痛苦的自觉意识的功能。理性能够使人的情感通过自觉的意识由被动状态进入主动状态。只有在这个意义上才能正确理解斯宾诺莎的如下命题：控制不了自己情感的人是奴隶；在理性的指导下控制住自己情感的人是主人。换言之，情感的原始盲目性往往分不清真正的善和恶、快乐和痛苦，所以走向纵欲无度，而纵欲无度从哪方面讲对个人的生命保全、对长远的私利都是有害的。而理性帮助人的情感脱离了盲目状态，使人能自觉地意识到真正的善与恶、快乐与痛苦，所以在理性的指导下，人通过有节制的追求，达到较高级、较长远的自我保存和私利。因此，理性既是情感的指导者又是情感的保护者。

斯宾诺莎的理性是使人获得个人的自主自由的理性。他

在哲学上企图克服笛卡尔的二元论，与此相适应，在伦理上他企图通过理性对情感的介入达到真与善的统一，也就是认识与道德的统一。理性能帮助人认识到事物的规律性，使人的行为按规律办事，用自觉性代替盲目性，这就是意志自由。在道德上追求个人自由的过程也是在认识上追求普遍真理的过程。只要人能够获得真理性的知识，人就是自由的，因而也是幸福的、快乐的。相反，没有理性指导的人的自然状态是不自由的。因为它是盲目的。这里的真善统一、知识与道德的统一和他所强调的理性与情感的统一是一致的。在道德上，自由的人就是纯粹按照理性去生活的人。在政治上，政府和社会应该保证人的自由。斯宾诺莎强调每个人依据自己的理性而进行判断和思考的自由是人的天赋权利，人是自己思想的主人，任何统治者都无权干涉和取缔这种自由权利。国家和法律不应该把人变成附属物和傀儡。他的格言是“政治的真正目的是自由。”①

对自爱、私利、自我保全、思想自由的自觉意识以及按照这种自觉意识去行动是斯宾诺莎的道德理性的主要内容，从基本原则上看，他的伦理思想和政治思想更接近于经验主义的理论。他不如经验主义的地方是对情欲的重要性强调得不够，他超出经验主义的地方在于非功利主义倾向。在斯宾诺莎那里，“神即自然”转化为伦理时就是“每个人对于别人来说都是一个神”。（重点号为笔者所加）而且，在人格上，斯宾诺莎也实现了自己的理论。当他因批判《圣经》而被革除教门之时，甚至在教会派人暗杀他的时候，他仍然坚定不移地捍卫自

① 《神学政治论》，第272页。

己的思想自由，他在《神学政治论》中颇为自豪地说：

> 自知是正直的人并不怕人按一个罪犯把他处死，不怕受惩罚；他心中没有因做了丢脸的事而起的那种懊悔。他认为为正义而死不是惩罚，而是一种光荣，为自由而死是一种荣耀。①

但是，必须记住，斯宾诺莎这样说决不是无私忘我，他从不谈无私忘我，而是自我保全，以死捍卫自己的天赋人权——个人自由。而在他看来，自由的人最少想到死，自由人的理性和智慧不是关于死的默念而是关于生的沉思。据斯宾诺莎的传记说，他的确实践了自己的诺言，直到生命的最后一天他没有苏格拉底式的激愤，而是在平静的沉思中离开了人间。

4·6 人性弱点与三权分立

发源于法国的启蒙运动是文艺复兴之后，世界近代史上的又一次翻天覆地的思想革命。但是，以浪漫激情为主要特征的启蒙运动对历史进程所产生的影响在方式上又有别于从培根、笛卡尔到休谟的哲学。启蒙运动之前的哲学对人类精神的影响更侧重于理智，是从观念上、理论上反形而上学，而启蒙运动的影响更偏向于情感，从生活方式上、从行动上反

---

① 《神学政治论》，第276页。

形而上学。在近代哲学中，几乎没有艺术的插足之地，但是启蒙运动从一开始就与艺术血肉相联，这种联系在其开端、高潮、衰落之中都有艺术相伴而行，其影响直入人的整个生命。这种差别，也可以从启蒙运动中的哲学成就和艺术成就的对比中看出。从纯哲学思想上看，伏尔泰、狄德罗、孔狄亚克、爱尔维修、霍尔巴赫、卢梭等人的哲学，无论从哪个角度讲，都既未超过经验主义，也未超过他们的法国同胞笛卡尔的理性主义。而且，牛顿的自然观对启蒙哲学的影响使之普遍地带有浓重的机械论色彩，他们的自然主义，已远远不如洛克、贝克莱、休谟等人的自然主义具有哲学深度了。在伦理思想上，洛克的思想通过伏尔泰的介绍在法国发生了广泛的影响，启蒙运动的思想家们所提出的伦理原则一点也未超过经验主义和斯宾诺莎。但是，在艺术领域，德国、英国、法国的艺术家们的成就要远远超过十七世纪，走向极端的浪漫激情和同样极端的对不规则的美的追求，使启蒙运动之中、之后的艺术构成了世界艺术史上最为光辉灿烂的高峰之一。文学、绘画、雕塑、音乐……每个领域都有第一流的艺术家、第一流的艺术品。在德国，有歌德、席勒、莫扎特、贝多芬；在英国，有华滋华斯、柯勒律治、济慈、雪莱、拜伦；而法国人的生命深度也许生来便与理性、实证无缘，而全在情感、行动之中。因此，启蒙时期的法国文学堪称第一流的审美珍品，其绘画也是走在世界前列的。夏多布里昂、卢梭、雨果、乔治·桑、梅里美、德拉克瓦罗，这些名字所象征的生命活力是其他民族难以企及的。加之启蒙运动的直接政治后果——法国大革命，最彻底地推翻了封建专制，建立了共和政体，其影响要超过英国的君主立宪制。还有那位被黑格尔称为“马背上的绝对精神”的拿破

仑，把第一部民主宪法连同法国人的生命热情传向了世界。曾几何时，法国被称为世界的自由之都。这种地位直到二次大战后才被美国平分秋色。我个人认为，在纯思辨上，法国人是肤浅的，但在生命活力上，法国人是第一流的。因此，欧洲启蒙运动的精神领袖卢梭对人类的影响，与其说是思想上的，不如说是那种随激情而动、走向情感的极端的生活方式上的。在谈卢梭之前，先介绍一下孟德斯鸠的政治思想是非常必要的，因为，法国的、乃至全世界的民主政治在严格的意义上讲，不是卢梭式的，而是洛克—孟德斯鸠式的。

提起"三权分立"，人们首先想到的不是英国人洛克，而是法国人查理·路易·孟德斯鸠。他的政治思想的高明之处在于：他是从对人的权力欲的人性分析入手来建立"三权分立说"的。他在《论法的精神》中说："一切有权力的人都容易滥用权力，这是万古不移的一条经验。有权力的人们使用权力一直到遇有界限的地方才休止。"①(重点号为笔者所加) 正象人的其他欲望一样，如果不加以限制，都将毫无止境。区别在于，象财产、性等欲望波及的范围有限，而权力欲的恶性膨胀则危及全社会。因此，政治的根本任务或首要原则就是对权力加以限制，使社会上的一切力量都有对最高权力的牵制作用。限制权力绝不能寄希望于人性的改善、道德的培养，而只能诉诸于制度。没有健全的政治制度，任何掌权者最终都将走向独裁、专制。孟德斯鸠的最重要的贡献就是在制度上提出了行之有效的限制权力的措施。他参考了英国的政治体制和洛克的分权理论，针对滥用权力、压抑人权的政体提出了

---

① 《论法的精神》上册，商务印书馆1982年版，第154页。

"三权分立说"。这一理论的核心就是：通过将集中的权力分散，以权力来约束权力，使各种权力相互制约，形成权力均衡的局面，以确保民主和人权的实施。他认为，每个政体或国家都有三种主要的权力：立法权、行政权、司法权。这三种权力必须分开，保持各自的独立性，否则的话就会走向集权，使民主、自由丧失。他设想，立法权和司法权的合一，会出现立法者就是执法者，这必然走向法的专断；如果立法权与行政权合一，会出现国王、政府首脑就是立法者，他所制定的法律肯定要对行政权的专断有利，国王就是法律，这必然走向政权的专制；如果行政权与司法权合一，法官就具有直接的行政力量，可以镇压民主，走向执法的专断。孟德斯鸠指出，凡是三权集于一身的政体，都是专制暴政的国家。名称上的共和、民主也代替不了实际的三权分立。相反，有的国家以共和国之名欺世盗名，而在骨子里却是集权的独裁。因此，必须分权而治。

在三权中，立法权最重要。立法权是否属于全体公民是一个国家是否是民主政体的自由国家的标志。孟德斯鸠认为，立法权必须为社会全体成员所享有，其行政机构是公民代议机关。国王只是为实施公民意志的行政权执行者。司法权是法律的执行机关。三权的分立可以保证限制任何一种权力的滥用，而没有权力的滥用，每个人的民主和自由就有了制度上的保证。从哲学的高度看，孟德斯鸠的政治理论是建立在对人性之弱点、局限的清醒反思的基础上的。正因为人有天生的弱点，才不能指望通过道德手段来改变，只能用制度来限制，使其没有泛滥的余地。可以说，承认人有弱点是西方哲学得以大踏步地发展的主要基础，也是西方政体的人性理论基础。

4·7 绝境中的自由——卢梭精神

我认为，如果说浪漫主义的启蒙运动对人类有什么重要的贡献的话，那么它的最大贡献就是一种让生命走向情欲之极端的生存方式，而这种生存方式的最典型的代表就是卢梭。卢梭之所以能成为一个时代的精神领袖、成为最具有感召力的旗帜，决不是因为他在哲学上达到了前所未有的深度和广度，而是因为他为人类提供了一种前所未有的生存方式。卢梭精神象征着人类的冒险、极端。他的否定和批判是横扫一切式的，他的肯定和赞美也是浪漫、诗意、理想的极致。在他那里，人的每一种情欲都被发展到极点，所有的观点都被推向极端。他似乎从不想后路，从不顾忌人们的目光。渴望强烈的刺激、追求动荡的生活、对破坏性、冲击性的酷爱是卢梭的人格。他喜欢喷发的热恋、致命的接吻，迷恋原始的裸露、朴素的田园，更热衷于不规则、不平衡、不稳定的美，就象那些古典主义者们对规范、稳定、均衡的喜爱一样。是他，在百分之九十以上的近代思想家们高举双手迎接私有制的诞生，为民主政体而高歌之时，奏起了一曲令所有人为之扫兴的哀乐；是他，在人们对财产、金钱、享乐津津乐道之时，把原始人的粗野、裸露、狂放带进了高雅的客厅；又是他，直视着所有的人大声地说："谁比我强？"还是他，把忏悔由对上帝转向了人世间。也许，青少年时代的屈辱生活使他对痛苦过于敏感、对人过于不信任，于是，对自由的赤裸裸的追求便成为他生命的主题。不能否认，卢梭所倡导的自由是极其危险的，几乎每次生

命力的迸发都要走向某种程度上的毁灭，“人生而自由，却又无往不在枷锁之中”，卢梭就是在枷锁中争得自由。然而，同样不能否认，这种自由又是非常值得体验的。成功与失败并不重要，重要的是自由地迸发过。走钢丝所获得的自由感在生命力的发挥上要成倍地超过走平坦大路所获得的自由。如果每个人都能在走钢丝的冒险中获得自由，那么世界就会是人的潜在生命力的一次大爆发。尽管在卢梭的身上，存在着现实与理想之间、束缚与自由之间的二律背反，尽管他在彻底否定现实的同时还构想着浪漫的乌托邦。但是，一些都无法湮没他作为一个活生生的生命向社会发出的挑战。卢梭精神最有价值的地方是：**把自己置于没有任何退路的绝境之中，然后为走向自由而拼搏**。尽管他的身后常常是万丈深渊，他的眼前是茫茫雾海，尽管他往往孤身一人对抗整个社会，在没有任何防卫的情况下横冲直撞，但是他宁可在困惑、迷茫中摸索，也决不犹豫，决不后退，决不为自己寻找一种可以心安理得地去生活的先验模式。孤独、幻灭、绝望以及由此而来的新生就是卢梭的一切。与卢梭在《忏悔录》中所提供的生存方式相比，他的一切理论都不重要，什么契约论啦、复归自然啦……所有的理论仅仅烘托出一个主动地抛弃、反抗现存制度的孤独者的形象。至今我的眼前还时时浮现出卢梭那漫步湖边、山林的身影。伏尔泰与他决裂了，休谟与他决裂了，几乎所有曾经帮助过他、欣赏过他的人都被他得罪了。没人能容忍他，他的一生注定要在孤独中度过。是的，孤独，那种主动抗争、超越整个社会的孤独，成就了卢梭，成就了浪漫运动，也成就了现代的生命哲学以及那些深不可测的艺术家。珍视孤独就是珍视个体生命。孤独是天才的一种本能，它的最大特

征就是自主和反抗。我并不否认，卢梭的《忏悔录》和圣·奥古斯丁的《忏悔录》相比，缺乏一种真正的自省深度，显得有些轻浮，自我欣赏的味道浓于自我批判的精神，象个初出茅庐的毛头小伙儿，充满了底蕴不足的清高和自负。但是，他也许是第一个通过忏悔向全社会宣战的人，如果说，卢梭之前的伦理学只是在理论上公开了人的自私、人与人之间的竞争，那么卢梭在《忏悔录》中则第一次把一个活生生的人的自私和竞争心理公诸于世。这就叫我不能不说，卢梭作为一个人，做得彻底。他从不看别人的脸色和目光，只是按照大自然赋予他的一切来生活，最充分地完成了自然的使命。换言之，做一个伟大的人并不难，靠向社会献媚也可以得到鲜花和欢呼；做一个彻底的人极为困难，因为这种人只有在与整个社会的对抗中才能完成。我认为，作为卢梭的朋友，休谟在与卢梭绝交后对卢梭的评价是颇为中肯的。休谟说："他（指卢梭）在整个一生中只是有所感觉，在这方面他的敏感性达到我从未见过任何先例的高度；然而这种敏感性给予他的，还是一种痛苦甚于快乐的尖锐感觉。他好象这样一个人，这人不仅被剥掉了衣服，而且被剥掉了皮肤，在这情况下被赶出去和猛烈的狂风暴雨进行搏斗。"①唯一要补充的是，卢梭不是被别人剥光，而是他自己剥光的。他带着自己新鲜的血肉之躯，赤身裸体，走向社会和自然，走向无情的拼搏。

在伦理观上，卢梭与他的前辈一样，强调"自爱"是人性的根本，他认为，人类天生的唯一无二的欲念是自爱，也就是从广义上说的自私。为了自我生存和自我发展，我们爱自己要

① 罗素：《西方哲学史》下卷，第232页。

胜过爱其他一切东西。道德上的正义、善都是自爱之心的必然结果。同样，他也象培根、洛克等人一样，在强调"自爱"的先天性、根本性的同时，强调"爱他人的良心"的先天性、根本性。良心也就是同情或怜悯，它要求人们能够设身处地地与受苦受难者共鸣。卢梭认为，良心既不是感觉，也不是理智，而且与任何外物无关，而是超越感觉，先于理智、纯粹内在的人之天性，是上帝给予人类的共同道德原则，是超个人、超民族、超历史的永恒正义。良心是调解人与人之间关系的唯一的道德原则。良心使人由自爱扩展为爱他人，由爱他人扩展为爱人类，由爱人类扩展为爱上帝。所以，由自爱而来的爱他人、爱人类，爱上帝不仅是人类正义之本，也是人的自由之源。一个自由的人必须既自爱又爱他人（而卢梭本人的生活方式恰恰违反了这种要求，所以，他的生存方式比他的理论重要）。良心、博爱在卢梭的伦理观中所占的重要地位仅次于基督教神学对良心的强调，而远远超出近代的其他思想家。这一方面是出于卢梭对个体的自由、人与人之间的平等的肯定，这与洛克等人的伦理观是一致的；另一方面则是出于他在社会政治观上对私有制的否定，这与洛克等人的政治观大相径庭。但是应该指出的是，为封建专制服务的基督教神学中的博爱与近代伦理学中的"博爱"有其实质性的区别：前者是为了压抑自爱、泯灭个人，后者则是为了解放自爱、张扬个人。基督教神学说：只有爱上帝、爱人类、爱他人才能爱自己；卢梭以及近代伦理学说：只有爱自己才能爱他人、爱人类、爱上帝。但是，从最根本的意义上讲，无论在任何时代，自爱和爱他人都是无法真正地、现实地协调起来的，除非你承认爱他人在实质上仍然是自爱，只不过是自爱的一种表现形式而已。所以，我

觉得众多强调"良心"、"博爱"的思想家们，其深层心理动机颇有些"又当婊子又立牌坊"的味道。卢梭的《忏悔录》与圣·奥古斯丁的《忏悔录》的最大区别也许就在于卢梭的这种"当婊子立牌坊"的心理。

卢梭的社会政治观无论在起点上，还是在终点上都既与前人有相同之处，又与前人有极大的差异。作为一个社会契约论者，他既肯定"每个人都生而自由、平等"，肯定民主政体，反对亚里士多德的"人并不是天然平等"的观点，又否定私有制，把私有财产作为人类不平等的罪恶根源，因而，他的社会契约论带有浓重的空想社会主义的成份。他不同意格劳秀斯、霍布斯等人的"契约论"，又否定洛克、孟德斯鸠的"三权分立说"。他认为"契约"是人们自由协议的产物，缔结契约就是每个人必须把个人的一切权利转让给全体。既然每个人都向全体奉献，也就等于没有任何人向别人奉献，因此，人人可以获得平等之权利。也就是说，人们以交付出天赋的"自然状态"下的平等和自由来换取共同契约中的平等和自由。在这个契约中，卢梭强调全体公民为主权者，国家代表主权者的最高的共同意志和共同利益，如果政府或掌权者违反了"公意"，公民就有权重新寻找统治者。由此，立法权是主权的主要形式，行政权与司法权由立法权派生而出，所以，立法权归公民所有，其他权力就自然为全民所有，根本用不着什么"三权分立"。卢梭还认为人民是愚昧、盲目的，国家要由道德贤者来统治，对于财产，卢梭虽然认为财产权是所有权利中最重要的，它甚至比自由还重要，但他的财产权归国家所有，"国家在对它的成员的关系上，是他们的全部财产的主人"。而事实证明，卢梭的"契约论"更多的是空想。民主政体要保证体现全

体公民的意志和权利，就必须对最高权力加以限制，而没有权力的分离，其限制就是一句空话；民主政体要保证个人的平等、自由，就必须承认私有财产的神圣性，而国家一旦成为私有财产的主人，个人的自由、平等就随之消失。所谓个人权利，在社会上最基本、最主要的个人权利就是私有财产权，否定了它就等于从根本上否定了个人权利。卢梭的“契约论”是无视人的弱点、权力欲的幻想理论，他还是从人性善出发，寄希望于人的良心，因而他提出了“贤者”执政的理论，而事实上，没有制度上的保证，任何统治者都不会成为“贤者”。相反，有了制度上的保证，任何人执政也不能为所欲为。以道德约束代替制度约束来限制权力只能是一种空想，而且是一种百害而无一利的空想。所有的封建专制都是以道德之善来掩盖制度之恶。甚至可以说，卢梭的“贤者政治”颇有些东方的“清官统治”的味道。因而，我认为，卢梭的“社会契约”理论在近代思想史上是一种倒退。在当时，否定资本主义私有制就是否定民主政体。尽管卢梭的否定更多是一种情感上的否定，但是这仍然是一种倒退。

作为一个自然主义者，卢梭不是象培根等人那样从科学、从事实的角度来肯定自然，而是从审美的、理想的角度来肯定自然。文艺复兴之后对自然的发现在给人信心的同时又打击了人类的自负，而卢梭的“复归自然”则是一种最高的社会理想、人生归宿。他接受了当时流行甚广的“自然状态”说，进一步论证了自然的崇高和文明的堕落，公有制的幸福和私有制的罪恶。他坚决反对霍布斯关于在“自然状态”下“人对人是狼”的理论，而认为自然状态只是一种关心自我保存、却并不侵犯他人的状态。因而这种状态最和平、最人道、最适合于人

类。在自然状态中，人们除了由先天的健康、体力和年龄所构成的不平等外，就没有任何不平等，没有任何人对人的特权，人们处在无财产、无语言、无交往、无战争的状态，因而也就没有统治、奴役。尽管有暴力，但那是体力上的拼搏，是平等的竞争，而不是奴役、压迫、剥夺。但是，私有财产的出现虽然带来了人与人之间的交往，带来了科学和艺术等人类文明，但是也使人失去了纯真的本性、平等自由的生活，进入了一种奴役与被奴役的关系之中，社会罪恶开始出现，人人怀有损人利己之心，人与人之间的利害冲突导致了残酷的竞争和倾轧。社会的邪恶也产生了道德的堕落，阴谋、欺诈、虚伪、贪婪代替了良心、同情、怜悯。这种社会不平等和道德沦丧的高峰就是暴君专制。物极必反，不平等的极点就是新的平等的开始，于是出现了社会契约中的平等。人类又重新回归到自然状态，但这不是简单的重复，而是更高层次的回归，人由自然人变成非道德的自私者，再由自私者变成有道德的自然人。与这个过程相适应，是人类摆脱了理性的束缚，砸碎了文明的枷锁，进入了纯自然的情感状态。它就象"湖畔诗派"笔下的田园，恬淡、幽静、朴素、纯净，一尘不染；也象拜伦，与人类决裂，独自一身投入大海的怀抱；更象卢梭自己笔下的恋人，抛弃高低贵贱的等级，离开雅致做作的舞会，去原始森林中，毫无顾忌地拥抱、接吻。耳边是狂风呼啸、野兽吼叫，头上是星光闪耀，只有在这里，才会为一次炽烈的情感而献上整个生命。生时沉浸在孤独与抗争的痛苦中，死时安眠于青山绿水中。

这无疑是一种人格、一种审美的境界，而决不是哲学和思想。不论卢梭对文明的否定多么偏激、多么不合时宜、多么不着边际，甚至多么荒谬。但是他作为近代史上第一个以极端

的方式敲起了近代工业文明的丧钟的人，其现代意义是不可低估的。马克思从经济的角度对私有制及工业文明的批判，西方现代文化对理性和科学的神话的反叛，都与卢梭的影响有关。令人惊异的是，休谟和卢梭尽管决裂了，但是作为非理性主义的先驱，他俩的名字会永远连在一起。休谟以纯哲学的方式、卢梭以审美的方式共同为理性至上、科学至上的近代形而上学掘墓。

你可以怀疑卢梭的"复归自然"的理想是虚幻的空想，更可以指责他在《社会契约论》中提出的"总意志"是社会历史观的形而上学；你可以说卢梭的所谓"良心"、"博爱"是一种自我装饰，也可以轻视他的《忏悔录》中的真诚做作；你可以认为卢梭对人类文明的否定是一种疯狂的举动，甚至说他以此来出人头地也未尝不可。但是，卢梭的活力、热情以及他孤身一人的抗争精神却是任何时代都需要的。他为现代人提供的那种"绝境中的自由"的生存方式无论从哪个角度看都是独一无二的。你得承认，卢梭敢于把自己置身于整个人类的对立面上的人格力量是具有振撼力的，以至于他的错误、他的荒谬、他的偏激都因这种人格而染上了某种诗意的、浪漫的、迷人的色彩。作为一个思想家，卢梭并不伟大；而作为一个人，他很彻底。

近代的伦理学、政治学在反形而上学、反专制的斗争中的最大功绩是：公开人的自私、自利、自爱是人性的实质；公开情欲对伦理和政治的重要作用；公开人与人之间残酷的竞争关系；公开人性的贪得无厌的致命弱点；一句话，公开了个人主义的合理性。正是在这个公开的世界中，才会有自愿的社会契约，有法律高于权力，有权力的互相制衡，才会有以保护个人

权利、发展个人自由为宗旨的民主政体的产生。可以说，西方近代的民主政体是一种人类通过限制自身而获得自由的手段。但是必须指出，这种限制是自愿的、也是自觉的。

在近代的思想家们所高举的、人人都能看见的旗帜上，只写着四个鲜红大字：个人自由。

第四章 “哥白尼式的革命”——康德

一、康德的哲学气质

1·1 奇异的德国人

德国是个非常奇特的民族，真有点儿象狮身人面的怪物，不知道它究竟是什么。你说它趋于保守，可以用经济和政治来论证，但它在精神上经常爆出令人目瞪口呆的冷门儿，成为世界上首屈一指的思想峰巅。你说它富于理性思辨色彩，并且能找出德国古典哲学家们为证，但是，叔本华、尼采这些非理性主义的大师又完全可以驳倒上述命题，而现实中希特勒式的非理性更为世界上前无古人的现象。你说德国人都拖着一根庸人的辫子，可以举歌德、黑格尔为其例证，但是德国人的

反抗精神也为世所罕见，贝多芬、席勒就是明证。特别是在近代历史上，落后的经济和政治非但没有束缚住德国人的精神飞腾，反而接二连三地产生出各种精神领域内的里程碑式的巨人。在宗教领域，对近代、乃至现代的西方发生深远影响的宗教改革运动不是来自基督教的中心罗马，而是来自其边缘的德国，马丁·路德对教会权威的否定和对世俗王权的肯定常使人无所适从，你根本无法断定他的理论是打倒权威还是维护权威。在艺术领域，歌德的天才在世界艺术史上是第一流的，《浮士德》的精神探险成为了人类心灵历程的象征，最世俗化、口语化的描写和最超越性的、文言化的叙述形成了深渊与顶峰、大地和天界之间的巨大反差。而贝多芬等音乐大师更是把人类精神中最沉重的和最轻灵的、最晓畅的和最神秘的节奏实现出来，他们的音乐象歌德的文学一样，为人的心灵提供了最完美的形式化。在哲学领域，康德无疑是可以与柏拉图相并列的天才哲人，黑格尔无疑是可以与亚里士多德相并列的渊博学者。马克思主义的理论的命运更为奇特。马克思本人认为他的理论只适合于资本主义得到了充分发展的西欧诸国，特别是英国和法国。但是事与愿违，他的理论没能在他的母体中得到实现，反而在异国的土地上开花结果，所有最落后的国家都无条件地接受马克思主义，并把它奉为唯一的信仰。俄国革命和中国革命一下子改变了马克思为自己设计的道路。曾经有过一段并不算太短的时期，马克思成为东方世界的教父，得到了占世界人口四分之一的人的虔诚崇拜。这一切奇特的现象都发源于德国，它们也许说明了德国人把人的生命中的各方面潜力都推向了极端。康德、黑格尔等人把人的思辨力推向极端，马克思把英国式的物质主义、功利主义推

向极端，尼采把法国式的非理性推向极端，而希特勒则把人的征服欲、占有欲、破坏欲推向极端。德国作为西方世界中最落后的国家成了第一、二次世界大战的发源地。同样奇怪的是，现代物理学的革命、现代哲学的革命都发源于德国，而西方现代第一本历史领域的骇世惊俗之作《西方的没落》也出自德国人之手。我凭直觉相信，康德的哥白尼式的哲学革命，与马克思的社会历史观的革命、与叔本华、尼采的非理性革命、与马赫、爱因斯坦的物理学革命、与瓦格纳的音乐革命、甚至与希特勒的战争之间，有着某种只属于德国民族的共同气质。这种气质对世界历史的发展产生了某些决定性的影响。康德就是其中之一。

1·2 呆板的外表与激荡的内心

由培根的驱除幻象到休谟的怀疑主义，由笛卡尔的二元论哲学到卢梭的社会契约论中的自由与束缚的二律背反，由霍布斯的"自利——竞争"原则到整个浪漫思潮对个性主义的高扬，这一切催生出哲学史上划时代的天才康德。如果我用"情绪体验型"和"知识积累型"来划分两种不同的哲学气质还有合理之处的话，那么在康德之前就各有其伟大的智慧诞生。相对而言，"体验型"的哲学家更具有直觉独创性，善于提出有价值的问题，如柏拉图、圣·奥古斯丁等；而"知识型"的哲学家往往富于理智思辨性，善于严密地论证问题，如亚里士多德、托马斯·阿奎那，莱布尼茨等人。而康德则是罕见的两者兼而有之的哲学家。"体验"是他哲学的出发点和基础，"知识"是

他哲学的脚手架。在他的哲学中，深深的生命体验隐含于严密的思辨论证之中，无限的激情化为环环相扣的推理形式，这颇有些艺术创作的味道。不论今天的人们在谈到康德的生平时都认为他的生活是多么平淡、多么古板，甚至可以说他的表面生活是典型的学院式的，除了每天按时的散步、上课、读书、写作之外，几乎没有任何波澜，象一潭死水。然而，康德的哲学著作使我相信，他的内心深处是汹涌澎湃的大海，是永远喷发的活火山，是不可遏止的追寻人的心灵秘密的强烈冲动。在他的早期著作《自然通史和天体理论》和《关于崇高和美感的考察》之中，康德的生命就是激情的火焰。他面对辽阔的天宇之时，整个生命都为之震颤，神秘而无限的星空给他以冲动、遐想和力量。他自信地说：给我物质我就能创造地球；他又自卑地说：面对这一望无际的宇宙，人的生命是何等的渺小！他的"星云假说"是大胆想象的产物，充满了奇异的灵感之光。而对于崇高和美，他的情感体验的强度一直延续到《判断力批判》。令人恐惧的黑夜、奔腾咆哮的大海，崎岖峥嵘的岩石、一眼望不到边的天空以及健康魁梧的男人，因其无形式、超时空和巨大力量的结合而产生的恐怖、神秘的气氛而被康德称之为崇高；而阳光灿烂的白昼、结实的土地、潺潺的小溪以及温柔的女人，因其可感、圆润的愉悦而被康德称之为美。这说明，康德所崇敬的不只是力量和巨大，而且还包括令人恐怖的邪恶，这有点象拜伦。甚至在他的以呆板、冗长、晦涩而著称的"三批判"中，也透露出一种只有天才的头脑才具有的灵气，只有充实的生命才会喷涌出的骚动，只有大胆的、勇敢的冒险心灵才能显示出的否定精神。正因为他深切地体验到了人在无限宇宙中的生命之渺小，才能产生出对人的局限性进行深刻而大

胆地剖析的哲学。批判、再批判、还是批判，康德一生的哲学主题就足以证实他的生命活力。在这个主题的深层是他对人的有限性和悲剧命运的独特体验，对人的个体性的由衷尊重。

从康德一生的思想转折点上看，他也绝不是一个学究式的哲学家。休谟和卢梭是两个走极端的人，一个是极端的怀疑主义者，一个是极端的自由主义者，而不是别人，恰恰是这两个极端主义者对康德的哲学产生了致命的影响。康德自称是休谟的怀疑论、不可知论，特别是休谟对因果观念的批判，将他从"独断论的迷梦"中唤醒，使他有可能重新思考曾经接受过、信仰过的一切，推动他对形而上学的独断作出尖锐而深刻的批判。康德本身就具有一个天才所应具有的怀疑精神，早在"星云假说"的提出时期，他就是一个敢于向权威挑战的年轻人，而休谟的影响再一次激活了他的向权威挑战的气质。狂热的卢梭对康德的影响更深。1762年夏末，康德读到了卢梭的《爱弥尔》，这本书使他彻底陶醉，一连读了几遍。只有这一次，他长期去户外散步的习惯被打破了，一连停止了几天，阅读《爱弥尔》占有了他和他的全部时间。康德称卢梭是第二个牛顿。他认为，牛顿第一次把曾被认为是纷繁复杂、充满矛盾，无法把握的宇宙整理出了秩序和规律，卢梭则第一次在深邃复杂、千变万化的人世间发现了人类的共同天性。对于康德来说，牛顿帮助他了解无限的宇宙，卢梭召唤他探讨无限的心灵。从接触卢梭开始，康德学会了尊敬人。在康德的工作室中所出现的唯一的一件装饰品就是卢梭的肖像。

正是在休谟与卢梭的影响下，康德确立了自己的生活准则。他认为人生有两种最要不得的东西：一是搞学术的无批判的绝对相信；二是做人的无自主的绝对服从，二者都表现

了康德作为一个人要实现独特的自我完成的强烈愿望。显然，搞学问必须具有批判的怀疑精神的人生信念来自于休谟，这使他在认识论中致力于人类认识能力的界限的研究，使他的头上永远闪耀着日月星辰的光芒；做人必须具有自主的自由精神的人生信条来自卢梭，这使他在伦理学中把个人作为最高的目的，使他对大地上的道德律令永远服从。他说："有两种东西，我们愈时常、愈反复地加以思维，它们就给人心灌注了时时在翻新、有加无已的赞叹和敬畏：头上的星空和内心的道德律令。"① 前者是认识中的人，后者是行为中的人，它们使康德既为研究人而自豪，为自己是一个人而骄傲，又为人的渺小、怯懦而悲哀。

最后让我们听听康德是如何理解启蒙运动的吧。在那充满着卢梭式的激情的句子中你会感到康德的活力。他说：

> 启蒙运动是使人从自愿接受监护的状态中解放出来……在这种状态下人不依赖外在指导就不能运用自己的才智。这样一种我称之为"自愿接受"监护的状态，并不是由于缺乏才智，而是由于缺乏在没有领导帮助的情况下运用自己才智的勇气和决断。勇敢地成为智者吧！大胆运用你自己的才智吧！这就是启蒙运动的战斗号召。②

康德是个外表平静、呆板、井井有条而内心世界却激荡、沸腾、冲破一切教条的人。休谟和卢梭分别地帮助他粉碎了

① 《实践理性批判》，商务印书馆1960年版，第164页。
② 波普尔：《猜想与反驳》，上海译文出版社1986年版第253页。

德国式的教育所强加于他的平庸，使他这个内心世界异常活跃而广阔的人脱颖而出。正因为如此，尽管他过着几乎与世隔绝的隐居生活，但他的死讯一旦传开，人们便蜂拥而至，希望能看看这个古板的老头何以如此智力超人。送葬的那天，他曾在那里度过了八十年的柯尼斯堡镇的一切活动都停止了，没有召集，更没人命令，全镇的人们都紧跟着出殡的灵柩，所有的教堂都敲起了钟，为一个足不出户却纵揽宇宙和人生的智者而哀鸣。据说，这种场面是柯尼斯堡镇的历史上前所未有的。

1·3 所有的对象都是人本身

康德哲学的近代意义是导致了传统形而上学(理性至上和经验至上)的崩溃，其现代意义是为现代哲学提供了诸多走向反形而上学的起点。因而，他既是西方近代最伟大的哲学家，也是西方现代哲学的主要先驱者。对于整个哲学而言，康德是一个具有核心意义的转折点：哲学由对外的探求转向对内的反思，由以本体论为核心转向以认识论为核心，由对宇宙和认识的统一性的哲学论证转向了对人的认识能力的哲学剖析，由二元论走向二律背反，由坚信理性万能到为理性划出界限，物自体与现象界、知识与信仰之间的明确界限划开了两个时代的哲学。承认二者的绝对同一性是古代哲学，承认二者的矛盾性是现代哲学。康德哲学的最大贡献可以概括为三句话：1. 人为自然界立法。但是他的立法并非全知，而是在哲学上明确地实现了在认识中人始终是主动者，认识事物的前

提是发挥人的认识能动性。同时，人的认识的能动性所具有的诸功能决定着人的认识的范围和深度，人决不能无所不知。2. 人为道德立法。任何道德原则都是人自己为自己确立的，没有外在于人的道德。每个人都是主人、是目的。3. 人为审美立法。任何艺术作品都是天才人物所创造的形式，在审美中没有任何能够超越人的想象力和感受力的主宰。美就是审美，正象认识就是认识者一样。在这里，康德从哲学、伦理、审美这三方面突出了人的主体地位，特别是每个个体作为主体的地位。但这主体不是类似上帝的无所不能，无所不知者，而是有界限的(鉴于本书的主题，有关康德美学的部分就不作论述了)。康德也没有给人以幻想，他的界限狠狠地打击了人类的自负与虚荣，这是继哥白尼"日心说"后人类所遭受到的又一次打击。他的二律背反不仅为人们提供了从不同的角度去认识同一事物的启示，而且使人们有可能放弃寻求终极解答的幻想。在康德哲学中，现象与本体、知识与道德、感性与理性、有限与无限、自由与必然、纯粹美与依存美……永远处在不可调和的二律背反中。这是人的"自我规定"，是人的不可解脱的困惑，也就是人的悲剧。不能否认，康德哲学是个巨大的矛盾体，存在着许许多多悬而未决的问题，而且，在他所承认的界限之内，他仍然坚持一种类似形而上学的终极解答论，但是他的哲学的主要倾向是反形而上学的。他自身的矛盾性、分裂性就是人的悲剧命运的哲学形式，那些悬案本身就证明了生命的未完成。因而，康德哲学是一个开放的体系，为后人留下了众多的起点，沿着每一条道路都可以发现某种真理。

费希特曾说过，你是个什么样的人，你就会选择什么样的学问。康德作为一个外表呆板而内心激荡的人选择了形式上

抽象、虚玄而实质上充满智慧和想象的哲学。康德作为一个终其一生为自由而奋斗的人，他选择的哲学是批判的哲学，这种哲学揭示了这样一条启迪：人的一切都是"自我规定"。这里，让我引用席勒对"自我规定"的感受来结束本节吧。席勒说：

> 关于终归要死的人至今尚未有谁比康德说了更为崇高的话，这也是他的全部哲学的内容："自我规定"。自我规定这个伟大思想照耀着我们，它反映在我们称之为美的自然现象之中。①

二、自我规定之一：人是自然的立法者

2·1 时代的错误

《纯粹理性批判》是康德哲学中最重要、也是内容最丰富的著作，更是西方哲学史上的巨著。一般都认为这本书是针对莱布尼茨——沃尔夫的唯理主义的独断论和休谟的经验主义的怀疑论而发的，康德本人在"序言"中也如是言。他认为唯理论的独断论相信理性是知识唯一可靠的源泉，把逻辑上的先验的清晰明确作为真理的唯一标准，但是这源泉、这标准

---

① 阿尔森·古留加：《康德传》，商务印书馆1981年版，第179页。

没有丝毫经验的内容，根本无法得到证实，因而是荒谬的，只能在事实面前陷于崩溃。康德说："怀疑论不是从别处，正是从理性最重要的期望得不到满足，感到失望而产生的。"① 经验主义的怀疑论从感觉出发，强调知识、真理的相对性，不承认客观真理和必然性，从而在根本上怀疑人能否认识世界。也就是说，康德认为独断论太乐观，除了唯一就是终极；而怀疑论又太悲观，除了不确定就是不可知。所以，必须对两者进行批判，在此基础上考察人的认识何以可能，它的起源、范围和意义是什么？他既想避免独断论的绝对，又想清除怀疑论的相对，从而对人的认识特性找到准确的描述。但是，我本人认为，康德并未完全达到目的。《纯粹理性批判》的确粉碎了独断论，不只是唯理主义的，而且是任何形式的独断论。然而，它并没有消除怀疑的阴影，一系列矛盾为人们留下的不是可知论的明断和确定，而是怀疑论的迷茫和困惑。所以，与其说这本书是批判唯理独断和经验怀疑，不如说它只是对独断论的批判——唯理独断和经验独断。况且，休谟的怀疑也决不象康德所说是从对理性的失望开始，而是从对理性与经验的双重失望开始。与休谟相比，康德身上还多少存在着一些形而上学的特征，翻开《纯粹理性批判》的第一页，是培根在《伟大的复兴》的序言中写下的一段话，大意如下：我在从事一项事业，它不是为某一宗派和理论奠基，而是为人类福祉和尊严奠基。我的复兴不是臆想某种无限的、超越人的能力的东西，而是宣布无限谬妄的真正终结和界限。康德把这段话放在全书的开端，便证明他相信自己的理论同样是无限谬

① 参见蓝译《纯粹理性批判》，商务印书馆1982年版，第3页。

误(独断与怀疑)的真正终结和界限。他相信自己会成为澄清怀疑的先知。

康德的错误既是他过于自信的结果，也是时代的错误。因为在他的时代，尽管对传统的形而上学和神学的怀疑普遍存在，但是对伽利略、特别是牛顿的自然科学的绝对相信也同样普遍地存在，科学至上主义的形而上学正在风行。牛顿力学作为不可怀疑的真理和自然科学的典范呈现在人们的面前，也同样进入了康德的认识论。虽然康德的"星云假说"是对牛顿的关于上帝创造宇宙的挑战，虽然他的时空观是对牛顿的绝对时空观的否定，但是，这种挑战和否定都是针对牛顿理论中的哲学，而不是针对牛顿的力学。因而，这种否定仍然属于对传统的形而上学和神学的怀疑之列，而决不是对科学至上主义的怀疑。正因为康德把牛顿力学作为自己哲学的基础，正因为他相信牛顿力学，所以他就必然要否定休谟的怀疑论，从哲学认识论的角度为牛顿辩护，证明自然科学的真理性(也就是现象界的真理性)是不可怀疑的。康德对牛顿的相信也就会很容易导致相信自己对牛顿的解释是正确的，相信自己为一切独断论和怀疑论的谬误划了一个句号。尽管康德比别人划得高明，但那仍然是个不规则的句号。

也许是我对康德过于偏爱，因而我常为康德惋惜，并且不断假设：假如康德没有对牛顿力学的确信，那么《纯粹理性批判》还会更具有深度、更富于现代意义；假如康德生在爱因斯坦推翻了牛顿物理学的时代，他或许就不会再去否定休谟，并宣布自己的哲学也仅仅是个逗号。遗憾的是，这些假设都不存在，存在的只有坚信牛顿和自己哲学的康德。但是，值得庆幸的是康德虽然相信牛顿力学，但他并不象其他人那样

相信牛顿力学仅仅是经验观察的结果。

既然牛顿的理论无论是真理还是谬误，都不会是对自然现象的唯一解释，那么建立在牛顿力学基础上的康德哲学也不会是对谬误的终极澄清，它想进行终极澄清的企图本身就是谬误。事实上，康德的自相矛盾中最根本的矛盾就是他的哲学本身所得出的结论在不断地反驳他的终极企图和对怀疑论的否定。我认为《纯粹理性批判》的全部价值在于对独断论的批判，① 它包括三方面的内容：1. 物自体与现象界的分离就等于抛弃了形而上学本体论，起码在认识论中无本体，而只有现象。2. 先验综合判断揭示了人的认识没有唯一的来源，理性和经验、客观与主观都不能单独地为人类提供知识。人的认识和知识有多种来源。理性至上或经验至上的形而上学的终极来源观被否定了。3. 二律背反不仅揭示了宇宙的构成，更揭示了人的思维本性就是矛盾。凡是赋有创造性的思维，在活动过程中都必然不断地出现各具一定合理性的正题和反题之间的互相对立、互相反驳、也是互相激发。这种创造性思维的结果不是无法反驳的确定理论，而是随时都准备接受反驳的假设。这就等于否定了传统的关于思维以及逻辑本身的同一性、不矛盾性的哲学。总之，《纯粹理性批判》是近代哲学史上给形而上学以毁灭性打击的重锤。

---

① 为了紧扣本书的主题，我只从反形而上学的角度来叙述《纯粹理性批判》的内容。

2·2 无论走多远，总会有地平线

在《纯粹理性批判》的序言中，康德就人类长时期的哲学困惑写道：奇异的命运落在人类理想的头上，一些问题困扰着理性，而理性则无法避开这些问题，因为这些问题是理性自己的本性强迫理性接受的，理性必须回答；但是，理性的能力是有限的，它不能回答这些问题，因为这些问题超出了理性力所能及的范围。理性不是由于自身的过错而陷于此种困境的，而是由于理性的界限。当理性从经验中抽象出基本原理并开始向认识的顶峰挺进的时候，立刻发现在理性的面前又产生出愈来愈多的新问题，它无法回答这些问题。于是理性不得不编织新的原理，这些新的原理尽管看上去显而易见，但是它们却超出了经验的范围。因此，理性便马上碰到某些矛盾，这些矛盾表明，原来在基础本身之中就包含着不可能用经验方法揭露的一些错误。① 这里康德所指的理性就是"纯粹理性"。这种理性在传统哲学中被认为是认识、知识、真理的超验源泉，哲学家们赋予了它以全知的认识功能，可以不经过经验的观察和实验就发现宇宙的绝对真理——本体。但是，康德认为，这是一种独断论，是人类对自身的盲目确信，是形而上学的虚构。而最大的不幸在于：形而上学是一种随便编织幻象的哲学，但我们又没有什么好的方法能揭穿这些幻象，因为，它没有任何经验的根据，超出了人类认识能力，是谁也无法说

① 参见蓝译《纯粹理性批判》序言。

清的东西。康德认为，人类理性的困惑与迷茫正是由此而产生：人类对超越自己认识能力的对象茫然不知，却以一种自负的本能相信自己能认识一切，能够把握现象之后的本质、经验之上的本体，即获得绝对客观的真理。为了澄清这种困惑和消除人类的盲目自负，康德第一次以比较明确的论证划分了物自体与现象界。这种划分实际上是为人类的认识划出了界限。

近代哲学从贝克莱开始，就进行着从认识论中清除形而上学的本体的工作。贝克莱从物理学中驱除了被牛顿的宇宙观所相信的绝对实体、绝对的力。休谟通过对经验的相对性的论证，对因果关系的批判、对精神自我的否定，基本上从认识论中消除了形而上学的绝对主义。但是，贝克莱和休谟却没能明确地论证人类的认识的界限究竟在什么地方，人类的知识之所以可能这样一些重大的问题。培根和洛克的哲学意识到了限定人类认识能力的重要性，但是他们的独断论倾向又走上了经验至上的迷途，相信经验就是人的认识界限，人的认识的来源只能是后天的、感性的。康德受到过休谟的启发，避免了独断论。他第一次通过物自体和现象界的区分明确了人类知识的界限，从认识论中、从科学中驱除了形而上学的"物自体"。

康德揭示了任何认识都只能是人的认识，也就是人在自身的局限性中的认识，凡是认识对象无不是人的对象，人的界限也就是认识对象的界限，人有多大的认识能力，人就有多大范围内的认识对象与之相应。因而，对人的认识能力呈现着的世界和独立于人之外的世界是两个完全不同的领域，前者是由主客体关系所生成的现象界，是内在于人的认识能力的领域，人的认识只能局限于与人发生关系的现象界，人的知识

只能是关于现象界的知识，自然科学的真理也都是现象界的真理。换言之，一切真理、知识只存在于主客体的关系中，有什么样的主客体关系就有什么样的现象，有什么样的现象就有什么样的知识和真理。后者是与人无关的纯客观的"物自体"，是外在于人的认识能力的领域，人的认识不可能达到这一领域，因而也就不可能得出关于物自体的知识和真理。物自体标志着在这个世界上存在着许多人的认识能力、人的科学所无能为力的领域。通过划分出人能够认识的领域和人无法认识的领域的界限，把超验的幻象从科学知识和真理的领域中驱除出去，这样就可以既避免了唯理主义的全知独断所造成的谬误，也可以使真理的探求者们免于绝望，不至于走向绝对的怀疑和不可知论。人类只有老老实实地承认，人不是全知的上帝，宇宙中存在着广大的、人所无法企及的领域，人类只有清醒的认识到这一点，才不至于时而盲目自信，时而绝望自卑。从哲学史的角度看，康德的物自体既作为感性经验的界限又作为知性范畴的界限带有某种残酷的性质，它在认识上、科学上、真理上为人类划出的界限，就象死亡给生命划出的界限一样致命。人总是要死的和人的知识永远不能发现绝对的客观真理之间有种内在的对应性。它们从不同的角度提醒人类注意：人的生命无论从哪个角度讲都是有限的，人无法超越这种界限而走向无限和永恒。

康德的物自体在认识论的意义上还是指人的"精神自我"，这个"精神自我"作为人类先天的思维功能在认识上起到一种形式化的作用，也就是为人类提供整理、综合经验材料的形式，诸如时间、空间、因果关系等。但是这个"精神自我"是什么？也就是人的"自我意识"的本质是什么，也是不可知的。

"物自体"既是指独立于人之外的客观事物的本质，也是指主体的人的本质，因为当人把自己作为认识对象来认识时，同样存在着对人呈现着的人和人本身之间的区别。人只能认识现象之人，而无法认识本体之人。换言之，人既不能在本质上终极地认识客观世界，也不能在本质上终极地认识自身的主观世界。人根本无法获得关于物本身和人本身的绝对知识和绝对真理。世界是什么？人是什么？对于康德来说永远是一个大写的"X"。尽管康德要否定休谟的怀疑论，但是他把"精神自我"列为物自体划出了人的认识范围，这显然是受到了休谟对贝克莱的绝对自我的否定的影响。而且，难道这个永恒的"X"不会引起人的自我怀疑吗？只要还有不可知的世界，怀疑就是不可避免的。而康德只注重怀疑的消极意义，却忘记了他在哲学上之所以成为一代大师，在很大的程度上取决于休谟的怀疑对他的启迪。怀疑的积极意义在认识论上要远远大于消极意义。

人生不仅有认识真理的求知欲，更有在行为上追求绝对意义和价值的求善欲。象在知识上追求绝对真理一样，在道德上人类也追求绝对价值——至善。两者是同一种生命欲求——超越欲——的不同形式。而在传统哲学中，绝对真理和绝对价值在本体论的意义上是同一的，这种同一在古希腊是柏拉图的"理念"，在中世纪是"上帝"，在近代是"意志自由"或"精神自我"。因而，在认识论上清除绝对真理的物自体，那么在伦理学上就要清除绝对价值的物自体。困难在于，人的道德领域与人的认识领域差别极大。认识主要诉诸于理智，而道德的根基是情感和信仰。从认识论中清除物自体可以办到，但在道德领域、宗教领域清除上帝、意志自由、灵魂不死便很

难办到。在理智上相信的东西未必就会使人在情感上也相信，相反，情感上的相信由于与人生的价值、意义，与生命最关心的问题相连，所以理智的清醒也无法取代情感上的相信。人类的实践证明，没有知识的人也能终其一生，因为他在情感上相信某种价值和意义，他的生命并不因无知而缺乏支点。这就不是科学和认识论所能回答的问题，只能放在道德和宗教领域。所以，康德不仅要在科学中、认识中、知识中驱除作为客观存在的物自体，而且要清除作为人的信仰对象、作为生命支点的物自体——上帝、意志自由和灵魂不死。这也显然是受到休谟关于上帝不可知而又存在于个人信仰中的观点的影响。

康德认为，过去的认识论的混乱是由于物自体和现象界的合一，也就是道德和知识的合一。人们不仅认为上帝为至善，而且认为上帝为至真，可以在知识中用逻辑的方法加以证明。上帝既是人的信仰之源又是人的知识之源。这就是从亚里士多德到托马斯·阿奎那至莱布尼茨的对上帝的逻辑论证。康德在澄清认识论的混乱时，强调物自体和现象界的分离，而上帝在康德看来属于物自体，因为它是人的精神自我的虚构产物，所以也必须强调知识与道德、科学与宗教的分离。知识和科学属于现象界，宗教和道德属于本体界，任何企图在知识中、科学中认识道德之善和宗教之神的想法，任何企图通过科学和知识来逻辑地论证上帝和意志自由的尝试，都是一种妄想狂。因而，康德一一驳斥了传统的形而上学对上帝的各种证明（宇宙论证明、因果律证明、存在论证明、必然性证明、目的论证明等等），最后得出结论：道德之善和宗教之神不是人的认识对象，必须从科学和逻辑的领域中驱除这些实体。但是，人类又不能无道德、无宗教，否则的话人生就会失

去任何有意义、有价值的目的。那么，只好请上帝老人去找信仰了。上帝存在的唯一根据就是信仰。也就是说，关于上帝的存在或不存在我们不能得到任何知识，唯一知道的只是我们信仰它。严格地讲，这个结论并没有超出休谟。康德的贡献只在于从物自体与现象界相分离的角度，明确地划开了知识与道德、科学与宗教的界限。把上帝驱除出认识论的开端是从中世纪的约翰·司各脱的"双重真理论"开始的，经培根、洛克、贝克莱、休谟，最后终结于康德。这可以说成是科学对宗教的伟大胜利，但决不能说成是最后的胜利，即便在尼采宣布"上帝死了"的现代也不能说这是宗教灭亡。只要人的理智不能取代人的情感，科学就无法取代宗教。而且，科学的发展也常常向宗教方面转化，近代思想史上的科学至上、科学万能就是科学的宗教化，牛顿就是"红衣主教"，就连康德也没能最终地摆脱对这位红衣主教的虔诚。康德的那句名言："我不得不抬高知识，以便给信仰留出地盘"正是一种绝妙的自我写照，同时也是替人类画像。

只提醒一点：科学的宗教化是最难察觉、危险最大的，而信仰的宗教化则是生命之必需。康德关于上帝不是科学的对象的论断，最大的现代意义也许就在于提醒人类：决不能把科学、知识宗教化。因此，在现代哲学中，波普尔的科学哲学对科学的宗教化（形而上学化）的否定意义，要远远超过尼采的哲学革命对上帝的否定的意义。因为波普尔所为是人力所能及之事，而尼采所为则是人的能力所不能及的事。

物自体作为一种存在，就象人们眼中的地平线，永远可望而不可及。人们常常非常真切地感到它的存在，但就是一步也无法接近它。它象一个美丽的幻影，萦绕于人类的心头，给

人以彼岸和归宿即在眼前的错觉。在这种错觉中的确会产生无数激动人心的神话，但这神话没有一个是真实的。它作为人类心中的宇宙终极和绝对真理，曾使多少智者为之跋山涉水，最后一个个渴死于无尽头的沙漠之中。为了它，人类付出的精神代价太大了，可很少有人敢于对人类说：这一切代价都是徒劳的。康德说了，于是就开始了一个新的哲学时代。

2·3 从来没有唯一的源泉

康德对物自体和现象界的划分宣告了形而上学的本体论的破产，这就等于从哲学中剔除了传统的本体论，剩下的就是认识论的问题了。

既然康德认为物自体不可知，不是人的认识对象，而是超出人类的认识能力的存在，那么人的全部认识问题便集中在现象界。康德的认识论所要回答的问题是：人对现象界的认识何以可能？因为上帝、意志自由也被康德划入物自体的范围，所以现象界就不涉及宗教和道德，于是，人关于现象界的知识何以可能的问题就具体化为科学知识何以可能的问题，更具体地说，康德所要回答的是牛顿力学作为科学的普遍真理何以可能。也就是说，康德认识论的中心问题是人的认识的真理性的起源。

在康德之前，关于认识的本源问题有唯理论和经验论的两种解答。唯理论认为人的认识的真理性只能来源于不受感觉经验污染的纯粹理性，理性通过对自明真理的逻辑论证来说明认识的真理性；而经验论认为人的认识的真理性只能来

源于感觉经验，通过归纳、实验的方法来发现真理，凡是不经感觉经验证明的理论都是虚假的。笛卡尔的自明真理、天赋理性和洛克的"心灵白板说"分别是两种认识论的代表。但是，唯理论也好，经验论也好，都是独断论，因为它们都把人类认识的真理性归结为唯一的单一因素，理性至上和经验至上之别并不能改变它们共同的形而上学性质。正因为两者都是独断，所以才有休谟对两者的怀疑。正因为有了休谟的怀疑，才有了康德对"纯粹性"的批判。一方面，康德批判了唯理论关于世界的"纯粹推理"，也就是没有任何经验内容的逻辑分析；另一方面，康德批判了经验论关于世界的"纯粹观察"，也就是没有任何人的主观因素渗入其中的观察，培根的"净化心灵"和洛克的'白板说"就是典型的纯粹观察。康德认为，"纯粹"就是唯一、绝对的同义词，而在认识上，任何唯一和绝对都无法正确地说明认识的真理性何以可能的问题。由此出发，康德提出了他的以"先天综合判断"为核心的认识论，回答了"先天综合判断"何以可能的问题也就回答了人的认识和科学知识何以可能的问题。

康德的"先天"不同于他在谈到物自体时所使用的"超验"。"先天"只是指人的认识能力而言，这种先天的认识能力必须结合经验材料才能得到"综合判断"。而"超验"是指为人的认识能力划出界限的物自体，它客观地存在于人的认识能力和人的感觉经验之外，因而，无论是人的先天的认识能力还是后天的感觉经验都无法达到这个"超验"。因而，"超验"既不是指认识的主体，也不是指认识的对象，而是为认识主体和认识对象同时划出了界限。在"超验"的领域内，既无主体也无对象。指出"先天"与"超验"之间的本质性差异，是为了避免混

乱，特别是在我国哲学界"先天"、"先验"、"超验"成了可以互相替换的同义语，而在哲学史上，它们之间却有严格的区分。

康德的"先天综合判断"的"综合"是针对莱布尼茨的唯理论的"分析判断"而发的，"先天"是针对经验论的"后天归纳"而发的。二者的结合便是既反对经验至上又反理性至上，康德主张认识的来源不是一元的，而是二元的，是人运用先天的认识能力来构造、组合、消化、改造后天经验，从而获得既有经验内容又有普遍性的科学知识。

康德认为莱布尼茨的"分析判断"是一种纯思维的演绎，没有任何经验内容，因而不具有普遍的真理性。从反对唯理论的角度看，康德强调"毫无疑问，我们的一切知识都随经验开始"，"综合判断"是人对感觉经验的整理，具有经验的实证性，因而是普遍性的。同时，"分析判断"仅仅陈述某一命题，谓词被主词包括，是主词的一部分，因而在内容上是性质相同的同义反复，不产生任何新的东西。例如"那个瘦子的人是人"。谓词"人"已经包含在主词的"瘦子的人"之中，二者是完全同一的，不会出现矛盾，如若出现矛盾，这一命题就不再成立。而"综合命题"是对某种新内容的预测，谓词不必然地包含于主词之中，而是超出主词的，因而在内容上就是两种不同性质的综合，就具有深化、丰富整个命题的功能。如"直线是两点之间最短的线"。在这里，主词"直线"只是"质"，不包含量的规定，而谓词"最短的线"则是"量"。如果用分析判断，无论如何不能从质中分析出量，所以只能依靠综合。"直线"作为质和"最短的线"作为量的综合构成了一个具有超越单纯主词和单纯谓词的丰富内容。因而，由"综合判断"陈述的命题就不仅是陈述已知事实，而且还预见新的内容。总之，"综

合判断"优于"分析判断"之点就在于：它既具有经验的内容，和科学的实证性，又具有产生新发现的能力，具有科学的预测性。在这里，康德揭示了人的认识的来源之一：感觉经验。

然而，是否只有感觉经验就能构成人的认识呢？康德回答说：否。他认为，虽然我们的知识都从经验开始，但是并不能说一切知识都来自经验。培根式的经验的归纳并不能确保知识的客观真理性。首先，任何经验观察都不是纯客观的，观察总是观察者的行为，观察者绝不能被动地等待客观对象自动地向他显示隐藏的秘密，他必须带着他的假设、他的理论、他的知识背景、他的怀疑态度以及他作为一个特殊的个人的气质来质问对象。特别是在科学中，没有无目的的观察，也没有无目的的实验，一句话，没有离开主体的观察和实验。其次，人的感觉的局限性使任何观察都没有确定性，观察总是在某种特定的范围内观察，人的感觉经验的相对性使不同的观察者对同一对象的观察采取不同的角度、划出不同的范围，得出不同的结论。对于这一点，休谟早已详尽地论述过。康德认为，观察总是不精确的，而理论却能对观察做出精确的判断。基于上述两方面的原因，只有经验并不能构成认识，必须有人的思维的先天能力介入其中。这就是康德的"先天综合判断"中的"先天"的意义。在最严格的意义上讲，康德的"先天"是指人的认识在进入经验观察之前，便存在着先天的认识形式，我理解为人的思维的天赋机能，它是作为人的认识的必须前提而存在的。狗不会有抽象的时空范畴、因果范畴，不会有归纳、分析、综合等思维能力，而人有，所以人能认识世界；狗也不会有遵循一定的逻辑程序进行推理的能力，而人会，所以人能创造科学理论。在这里，康德强调人的认识不可能有先天的观念

和经验内容，但却有先天的认识形式——能动的思维机能。离开了这种形式，就不会有认识、知识和科学。康德举例说，欧几里德的几何学不是建立在观察之上的，而是建立在人所具有的直观的空间关系上的；同样，牛顿力学尽管在后来被观察实验所确证，但在牛顿发现这些规律时却不只是依靠观察。科学知识是人类心灵的组织活动的产物。科学象艺术一样，也是一种创造。所以，康德颇为自信和兴奋地公布了这一困惑了近代哲学几百年的骇世惊俗的发现：

> 当伽利略让他的球从一个斜面滚下来时（重量由他自己选定）；当托里拆利使空气支持一重物，其重量他事先计算等于一已知高度水柱的重量时；当……于是，所有自然哲学家都茅塞顿开。他们懂得了，我们的理性只能理解它按照它的设计创造出来的东西：我们必须强迫大自然答复我们的问题，而不是拖住大自然的围裙带，让她牵着我们走。因为未经事先周密计划作出的纯属偶然的观察，不可能由一条……规律相连结，而规律正是理性所探寻的东西。
>
> 我们的理智不是从自然界中引出规律，而是把规律强加于自然界。①（重点号为笔者所加）

我不能不说，康德自称这是“哥白尼式的革命”决非言过其实，因为康德在这里不仅否定了经验至上的独断论，而且第一次如此令人信服地突现了人的主体能动性。在这种能动性的逼问下，自然才向人微笑。科学不只是观察，更是人类心灵

① 参见蓝译《纯粹理性批判》，第二版序言。

的自由创造，灵感的突发，直觉的洞见、想象的假设、理智的推论……人的全部能力都投入到这种颇富诗意的创造之中。康德对唯理独断论的否定其意义远不如对经验独断论的否定重大。因为后者为现代物理学粉碎牛顿的神话提供了坚实的哲学基础，并在人类的心灵中注入了一种大胆假设的勇气。很难想象，没有康德怎么会有爱因斯坦和量子力学。理论的猜测、想象的假设优于经验观察，康德所强调的这一点已经被越来越多的科学家所承认。换言之，康德的"先天"揭示了人类认识的又一来源——思维的能动性(我之所以不用"理性"一词，是因为康德把人的先天思维能力分为三个层次：感性直观、知性判断、理性直观。而在我国当代哲学中，只有感性与理性之分)。

总之，康德的"先天综合判断"否定了任何形式的一元独断论，揭示了人的认识的多元来源，突出了认识主体巨大的创造性。但是，必须记住物自体为人的认识划定的界限，人的创造力再大也不是魔法无边，而只能在现象界施展。

康德把人的认识能力分为三个层次：1.感性直观，其先天形式是空间与时间；2. 知性判断，其先天形式是十二个范畴；感性与知性的结合是发现科学知识的能力。3. 理性直观，其先天形式是作为外部经验概括的世界理念、作为内部经验概括的灵魂理念、作为内外经验概括是上帝理念。虽然理念是经验的最高概括，但是它的对象不在现象界，而是物自体，它的领域不是科学，而是道德(意志自由)和宗教(上帝、灵魂不死)。在这三个层次中，人的认识都不是被动的，而是能动的。即便是一向被人们认为是被动的感性层次，也能通过空间与时间主动地整理经验材料，赋予杂乱无章的经验材料以秩序

和形式。康德否定了牛顿的客观的绝对时空观，提出了时空不是来自经验，而是人先天具有的感性直观的形式。空间使外在的经验材料系统化，时间使内在的经验材料系统化，并与因果关系有关。换言之，空间是人对外界的认识形式，时间是人对自身的认识形式。它们为人的观察提供了一种结构功能，使纷繁杂乱的经验材料进入心灵的秩序之中。无空间，我们对外观察就会迷失于茫茫的宇宙之中；无时间，我们的对内反省就会陷于不着边际、无始无终的心灵波涛之中。只有空间和时间，才能使人判明主体与客体、内在与外在的区别。因此，时空形式是人的认识的先决条件，而不是客观外物的物质属性。这种主观时空尽管还只停留在认识领域、科学领域，但是它已经为现代哲学的相对时空观（科学哲学）和生命时空观（生命哲学）奠定了起点。而且，康德的时空只在形式与功能的意义上是主观的，形式中所包括的经验材料，功能所处理的物理事件则是客观的、实在的。

然而，只有时空形式的感性直观还不能使人的认识理论化，因为时空对经验材料的整理还仅仅是一种表象，对象虽然以表象的方式进入了心灵，但它们还没有通过思维的作用上升为更带有普遍性的抽象概念，因而就构不成理论化的系统知识，不具有逻辑性。要想通过概念、范畴之间的逻辑关系构成系统的理论知识，就必须有更高一级的思维能力，这种能力康德称之为"知性"。知性能够自动地产生概念、范畴，更进一步地概括和整理感性直观所提供的表象，使经验材料化为在逻辑上相互联系的范畴体系，形成知识。由感性直观到知性判断，由时空形式（表象）到范畴形式（概念），康德的认识论便由先验直观进入了先验逻辑。康德认为，人的逻辑能力（即知性

判断）也是先天的，其形式是四大类十二个范畴。在"先天逻辑论"中，我感兴趣的不是"先天分析论"中的范畴表，尽管它们的三三对应是黑格尔的辩证法的前驱，但我认为，这是康德哲学中最迂腐、最无创造性的部分。那规规矩矩、整整齐齐的四类十二种范畴极为牵强地联系在一起。其实，关于知性，康德所说的没有直观的思维是空洞的，没有概念的直观是盲目的已经足矣。我感兴趣的是"自我意识"。在这里，康德强调了自我意识的主动的统一和综合，它赋予了人类的认识以客观的普遍性。而且康德突出了想象在人类认识中的巨大作用。想象是对直观表象的"再造综合"，它是概念性的认知综合的基础。这使我想起的爱因斯坦所说的"概念是想象的自由创造"。康德还曾在草稿中写下过一段耐人寻味的话："知性在模糊不清的情况下起作用最大……模糊观念要比明晰观念更富有表现力。"① 模糊的想象综合是创造性的起点、开端，所有的灵感、预见都包含于其中。而一旦由模糊进而明确，人的思维就进入了证明性阶段，而不是创造性阶段。想象自由地创造一种新的思想，概念把它固定，对它进行论证。

更重要的是，康德再三指出"自我意识"只是一种动的功能和形式，而不是心灵中不变的"实体"。它的综合、统一的功能同样离不开经验材料或对象意识而存在。这个"自我意识"不是笛卡尔的"我思"，不是超时空的实在，而是处在时间之中、被时间的流动性所规定的。因而，"自我意识"是一种不断变化的反思功能。在这里，我们又发现了休谟对康德的巨大影响——从认识的领域内驱除物质实体、上帝实体、自我

① 《康德传》第115页。

实体。

可以说,康德的感性直观和知性判断的理论,奠定了整个哲学认识论的基本框架,是人类对自己的认识进行概括的前无古人的成就。在这里,感性与知性、经验与逻辑、客体与主体之间的关系,不是一种机械的统一性,而是知性对感性、逻辑对经验、形式对质料,也就是主体对客体提问、改造、消化、创造的过程。人为自然立法就是人向自然提问。这问题不是来自自然的主动呈现,而是来自人的强迫回答。实质上是人的自问自答。因为问题、提问的方式、强迫自然回答的手段以及提问的目的都内在于人本身。人不能指望上帝的恩赐,也不能指望自然的恩赐。对于人来说,主动的索取和能动的创造才是一切。

2·4 二律背反与生命的活力

"先天逻辑"的第二部分"先天辩证论"是康德哲学中最富于创造性的部分。因为它不象"分析论"那样只论证人的认识之所以可能,怎样才能得到正确的知识和真理,而是挖掘人的谬误何以产生,谬误的意义和价值。的确,科学所认定的谬误不一定全无价值,因为生命的全部意义并非科学所能概括。更重要的是,康德把人的谬误称之为"先天幻象",其表现形式为二律背反,二律背反对于理解人的思维特性具有非常深刻的意义。

在"先天辩证论"中康德讨论了作为人的思维能力的最高层次——理性直观。理性是人的最高的概括能力,它的本性就是寻找终极的解答和最后根据。它从不满足于感性和知性

为人类提供的关于现象界的科学知识，还要去探索现象后面的"本质"——物自体。但是，这只是人的本能所具有的一种先天奢望，因为终极本质、物自体已经超出了人的认识能力。这种理性的奢望所要求的对象实际上并不存在，它只是一种"幻象"，这就是我称之为"无对象感觉"所要求的对象。这对象没有任何经验的、可感的对应物，仅仅是人的自我超越欲望所自行创造的"幻象"，自我超越的不可能决定了它所创造的幻象的虚幻性。因此，理性直观是人的错觉、谬误的根源。它创造谬误并以误为对，以假为真。这就说明了理性直观在本性上并不要求对于把握对象的经验实证和逻辑论证，它仅仅是一种本能上的情感相信。所有的对超经验、超逻辑的精神幻象的追求都源于这种相信。本来是主观情欲之必需，却要当作客观存在之必然。形而上学如此，宗教亦如此。康德之所以说对于意志自由，上帝和灵魂不死既不能通过经验来证实其存在，也不能通过逻辑来推出其存在，就是因为在它们的深层，是人的企求超现象、超逻辑，实质是超有限、超分裂、超生死的欲望。正是这种不可灭绝的本能欲望支撑着理性直观，支撑着那些被科学所证明为谬误的信念(如上帝、永生)与人类共始终。相信这些谬误就是相信人可以无限、永恒、可以超越自身。康德说："一切纯粹理性的哲学的最大也许是唯一的效用，只是消极的；因为它不是用来扩大纯粹理性的工具，而是限制纯粹理性的原则，它不是去发现真理，而只有防止谬误的功劳。"[1]康德哲学就是为了划界限、防谬误的。康德的辛辣之处在于，他不仅为感性和知性划出了界限，而且把谬误的根

---

① 参见蓝译《纯粹理性批判》，第544页。

源归结为一向被认为是神圣崇高、全知全能的理性。换言之，一切谬误都来源于理性对绝对的统一、终极的解释、永恒的实在的追求，并且相信这追求能够最终地实现。这就是我所说的"形而上学的迷雾"——人们相信理性的万能能够把握大自然的全部规律，能够揭示人的生存的全部奥秘，能够推论出上帝的存在，能够证明灵魂不死。但是这一切的"能够"都是幻想、是谬误。

对谬误的执着信仰在科学上有百害而无一利，而在伦理和信仰上并非完全无意义。它给有限的、短暂的、无价值的人生以无限的、永恒的、有价值的希望。这希望对于人类来说既有积极的意义，又有消极的意义：当这希望仅仅是人生的一种参照价值之时，其意义是积极的；而当这希望是人生的绝对价值之时，其意义是消极的。从这个角度看，现代人对希望的失望并不是没有任何希望，并不是一切信念的崩溃，而只是那些被当作人生的唯一的绝对价值而束缚、麻醉人的希望和信念的破灭。

理性谬误对生命的意义还在于它揭示了人的思维所固有的矛盾性和相对性。正如康德本人所说："我们必须与之打交道的是一种自然和不可避免的幻象，这种幻象栖身于主观的原理之上，而欺骗我们好象是客观的。""所以存在着一种纯粹理性的自然和不可避免的辩证法。"① 这辩证法不是黑格尔的正、反、合，而是无合之"二律背反"。二律背反是一种人的理性（思维）与生俱来的矛盾，即对同一事物得出两种互相排斥、相互对立而又能够得到同样合理证明的判断。凡是企图从总

① 参见蓝译《纯粹理性批判》，第244—245页。

体上一览无余地把握宇宙的理性都必然会徘徊于这些相互对立的判断之间。二律背反的根源在于：有限的人根据同样有限的经验去追求无限的总体宇宙，短暂的生命根据同样短暂的现象去追求永恒的本质。

康德还是根据量、质、关系、模态这四类范畴提出了四组二律背反的命题：

1. 世界是有限的；又是无限的。
2. 世界是单一的；又是复合的。
3. 世界是必然的；又是自由的。
4. 世界有一个最高存在者；又没有一个最高存在者。

我不想详细复述康德对这些相反的命题的证明，因为凡是争论过"是先有鸡，还是先有蛋"的人都会凭直觉理解这类命题。说先有鸡后有蛋的人是无法反驳的，同样，说先有蛋后有鸡的人也无法反驳。因为这个问题本身就超出了人的认识能力，是人无法把握的。你相信哪种证明是正确的，哪种证明就是正确的。然而，我认为，二律背反的意义远远不止于为认识划出界限，更重要的是它推翻了人们一贯信奉的亚里士多德的形式逻辑所规定的人的思维的不矛盾律，揭示了矛盾性是人的思维的先天固有，它不是什么缺乏，反而是一种优势。人的思维象人的生命一样，时时存在着矛盾，矛盾是思维之活力的表现。唯有矛盾存在方可说人在思维（在怀疑、在猜测、在判断），无矛盾便无生命，也就无思维。最无矛盾的是僵死的教条性思维，它从来不超过同一性的范围，而且只认同

一性为真，而矛盾性为假。这不是思维而是盲目地相信。思维的矛盾性是人的生命之矛盾性的表现，无矛盾的生命是静止的，有矛盾的思维是运动的。矛盾是动力、是火种、是生命充分展开的最佳状态。其根源在于人的无法超越和企求超越之间的矛盾，它是一切二律背反的根源。人们肯定无限、永恒、自由的合理性，是为了超越有限、短暂、必然。因此，人的思维在表层上是形式逻辑的不矛盾性，而在深层上是辩证逻辑的矛盾性。辩证逻辑对形式逻辑的胜利就是反形而上学对形而上学的胜利，其功绩应归于康德。黑格尔的正、反、合是对辩证逻辑的歪曲，甚至是自以为聪明的践踏。再说一遍，无创造力的生命便无矛盾，而充满矛盾正是创造力旺盛的表现。

二律背反还揭示了真理的相对性，揭示了不同的方法、不同的角度之间的对立并不只是矛盾，而且能够互相启发、互相否证，从而使人进入一种多元观照的状态。决不能轻易地因为别人的观点与自己对立，就完全否定别人的合理性。真理不是固定的，而是运动的过程；真理也不是单一的，而是多侧面的立体。从不同的角度、运用不同的方法可以揭示出真理的不同侧面。既然人的认识能力是有限的，根本无法把握全体，那么就必须承认多侧面的研究，对同一真理的不同看法不仅是正常的，而且是合理的。角度就是理论的特殊视点，它规定着某种理论所采用的方法和所涉足的范围，没有全能的角度，也没有全能的方法，因而也就没有全能的理论。只要不自负地追求和轻易地相信全知全能，那么任何角度的研究都会产生适合于特定范围的真理。越是多角度、多层次的思维就越具有扩大和加深真理的能力。而单一的思维无论多么同一也一步都不能接近真理。最单一的思维就是全知全能。

通观《纯粹理性批判》一书，真理问题一直困扰着康德，即便在他把"物自体"划出认识范围之后，他仍然为找不到统一的、客观的、普遍的真理标准而苦恼。就现象界的知识而论，他确实说过真理就是认识与对象的相符合，可是他又感到这种狭义的解释并非真正的最后答案。因而，康德还是坦率地承认：找不到一切知识所共同具有的真理标准。思维是相对的矛盾，它的结果——真理——也只能是矛盾的、相对的。从这个意义上说，二律背反就是康德的真理观。

我说思维的二律背反是生命的二律背反，也可以用康德的批判哲学的起点为证。康德曾在晚年回忆《纯粹理性批判》的最初发端之时强调指出：正是"人有自由"和"人无自由"的二律背反把他从独断之梦中惊醒。这种生命本身的矛盾所引起的困惑激发了康德的智慧，促使他作出了前所未有的发现：生命的矛盾是生命的自我规定。康德的全部哲学都贯穿着这种矛盾，在伦理学中是幸福和道德的二律背反，在美学中是美与崇高、纯粹美与依存美的二律背反。最后是机械论和目的论的二律背反。这一系列理论上的矛盾和困惑都是人自身矛盾的抽象理论对应物。康德的坦率就在于他对这种矛盾供认不讳。

"物自体"、"先验综合判断"、"二律背反"这三个关键命题，在人类建造了千年的思想王国中进行了一次空前的破坏。"物自体"摧毁了本体论的形而上学；"先验综合判断"击垮了认识论的形而上学；"二律背反"动摇了真理论的形而上学。在这些破坏之后，传统的形而上学再也没有力量征服精神的世界了。尽管抽象晦涩，尽管不动声色，但是心灵的激情引导康德勇敢地走向了生命的真实——人类的局限、弱点和悲剧命

运。

如果要问康德的《纯粹理性批判》给了我什么，我的回答是：对人、对自身必须毫不留情，因为人的愚蠢象人的聪明一样万古长青。

三、自我规定之二：人是道德的立法者

3·1 "物自体"的伦理意义

在认识论上，"物自体"不可知，一切知识的谬误都首先来自想认识"物自体"的奢望。但是，"物自体"并非对人毫无意义，恰恰相反，在道德实践的领域中，"物自体"起着巨大的作用。"内心的道德法则"的神圣性便来自作为理性的对象的"意志自由"、"灵魂不死"和"上帝"。对于康德来说，行动的人、实践的人高于认识的人、知识的人，也就是道德高于知识。《纯粹理性批判》是为了回答"我能够认识什么?"在这里，人类的心灵表现为感性直观和知性范畴，人为自然立法。《实践理性批判》、《道德形而上学》是为了回答"我应该做什么"、"我能够期望什么?"在这里，人的心灵表现为实践理性，人为自身的行为立法。他既确立了人在物理世界的中心地位，也确立了人在道德生活的中心地位。伦理之所以高于知识，就在于人首先为自己的行为立法，成为自己的主人，成为自由人，才能为自然立法，成为自然的主人。科学知识应受制于实践理性。

如果人无自主和自由，就谈不上真正的科学；科学如果不服务于人的自主和自由，也就不是人的科学。康德认为，科学、知识、真理不能给人生以价值和意义，人的价值和意义在于道德法则。要想成为人首先要成为道德的立法者。为道德立法是人超越全部感性生活的追求。

如果说，无经验的、无感性内容的知识是谬误；那么，道德立法则必须建立在完全不带经验的、感性的内容的纯粹理性之上。在认识论中，必须限制、批判纯粹理性，而在道德上，又必须以纯粹理性为核心。科学真理需要经验，无经验的理论是空洞的；道德之善不需要经验，有经验就不是纯粹意志而是功利心了。因此，道德不同于认识，认识由感性而知性，由经验而理论，由个别而一般，由特殊而普遍；道德应采用超经验的方法，从一个具有普遍必然性的、与经验无关的纯粹法则开始，由一般而个别，由普遍而特殊，由抽象而具体。因为，既然道德理性所面对的是"物自体"，所以只有"物自体"这种超认识的本体能给出普遍的、必然的道德法则，也只有这法则才能指导人的道德实践。

但是，就我个人对道德的看法而言，康德在道德上追求的纯粹、超越尽管对人生有某种抽象的安慰意义，但是，离开了经验的、感性的道德立法是空洞的，是毫无内容的奢望。道德的形而上学象科学的形而上学一样，都是谬误，尽管道德的形而上学是一种远比科学的形而上学有意义的谬误。

康德的伦理思想是极为矛盾的，既有真知灼见又有荒唐臆断，其原因在于，他的伦理学既围绕着"人是目的"、是"道德立法者"旋转，又常常离开这个中心，要求一种终极意义上的道德决定论。在《纯粹理性批判》中，他的认识论终结于二律

背反。而在《实践理性批判》中，他的伦理学开始于二律背反，终结于对二律背反的超越。他承认认识上的二律背反的不可调和性，但否认生命的二律背反的不可调和性，"至善"与"上帝"就是这种统一。

3.2 自律是人生的超越

康德之前，西方的伦理学从古希腊开始就沿着两条相互对立的线索发展。康德分别称之为经验主义的幸福论和神意主义的德行论。这种幸福与德行的对立最早表现在赫拉克利特、智者学派与毕达哥拉斯、苏格拉底、柏拉图、亚里士多德之间，后来发展为伊壁鸠鲁的快乐即幸福、幸福即善与斯多葛主义的德行即善的鲜明对立。在中世纪，德行论占上风；而在近代，幸福论占上风。在康德，既不承认德行论，也不承认幸福论，因为它们都是伦理上的他律主义，一个受制于神意，一个受制于功利。康德坚决主张伦理上的自律主义，人应该受制于人自身。

在反对神意决定论的伦理观中，康德把"哥白尼式的革命"带进了宗教。德行论者认为，神的意志就是普遍的道德法则，人应该放弃个人的情欲，放弃对感官享乐的追求，也就是放弃现世的幸福，一心向上帝忏悔和祈祷，才能培养出纯洁的人格，达到至善。康德批判说，神意道德观是一种外在于人的命令，其根源在于人的恐惧，恐惧产生神。罪恶感是外向的恐惧，使人害怕受到上帝的惩罚，因而为避免惩罚而向上帝忏悔；罪恶感向人的内心的转化便是良心，良心是内向恐惧，使

人自责自虐，是恐惧的最可怕的形式。在宗教伦理中，同情和爱只是向上帝献媚的手段，其目的不在人本身的道德完善，而在获得拯救。正因为神意德行论是外在于人的自我决定的伦理要求，因而是非理性的。康德说："人为了合乎神的意志而打算做的一切(除去善的生活方式)之外，都不过是一种宗教的幻想和对神的虚伪效劳。"要想使神意由他律变成人的自律，必须把神人化，使神内在于每个人，使人人都有只属于自己的上帝，而不是高于人的上帝。在这里，康德表现出无畏的精神：

> 我有许多话可能会使你大吃一惊，请你千万不要因为我说"每个人都创造自己的上帝"而谴责我。从道德的角度看……你甚至必须创造你的上帝，以便膜拜你的这位创世主。①

康德在认识论中驱除上帝，在伦理学中保留了作为"物自体"的上帝，但是这种保留是以把神人化为前提的。不是上帝创造人，而是人创造上帝。不是上帝命令人去无条件地信仰，而是人经过自己的判断之后去信仰。上帝要为他的创造者服务，而不是相反。后面，我们还将看到，康德认为道德的起源不是上帝，而是人的先天的实践理性。

同时，康德批判了以苦乐的功利要求为伦理标准的英国和法国的幸福论。他认为这种伦理观从功利主义的角度出发，以苦乐感为道德原则的基础，是完全依赖于外部经验的他

---

① 转引自波普尔《猜想与反驳》第260页。

律法则。这种法则无法确定道德原则的普遍性、必然性、客观性。因为它以人的自利自爱为核心，以个人的幸福、欲望为根据，以与经验密切相关的苦乐为标准，所以是因人而异的主观性，导致道德上的相对主义。康德认为，从与感觉经验血肉相关的个人幸福中引出的道德原则，是一种依据主观为转移的必然法则或自然法则，它一进入客观就变成因人而异的完全偶然的实践原则，永远无法为人类提供一种既必然、普遍又客观的统一法则。要想确立普遍的道德法则，必须由外在经验转向内在理性，使道德立法不以人的功利需求为转移。

神意德行论和经验幸福论是伦理观上的二律背反，两者各持一端，都有片面的道理。康德认为这种伦理观上的二元对立根植于人的双重存在。与世界分裂为现象界和物自体相对应，人分裂为感性的存在与理性的存在。作为感性存在的人，生活于经验的世界之中，由追求个人幸福的本能情欲所支配，也就是由自然的、物质的必然性所支配。在这样的世界中，人是有限的，仅仅具有相对的价值。作为理性存在的人，生活于超验的本体世界之中，不受外在的物质诱惑所左右，只服从于人的理性为自身所创立的规则的支配。在理性的王国中，人由有限进入无限、由肉体的必然性进入精神的自由性，人具有绝对价值。这种有限与无限、必然与自由、相对与绝对的分裂，也就是感性的人与理性的人的二律背反，根本无法在世俗的经验世界中得到解决，也无法在高于理性的天国中解决。那么，幸福与德行的对立的解决只能祈求于既是超验的，又是人先天具有的道德自律了。神如果是以这种道德自律为基础，而不是相反，那么神就是道德的至善。

3·3 人是目的：自由的双重性

在伦理学上，康德所要确立的是人的绝对价值，因而他认为伦理必须从确立一种具有客观的普遍性和必然性的道德立法出发。这个立法应该不受制于经验和神意，清除与功利经验和虚幻想象相关的一切杂质，提炼出一种纯形式的道德立法，正象人在认识上必须具有先天的直观形式（时空）和范畴形式一样。提醒一句，康德的净化也颇有些基督教纯洁化的味道。

困难在于，一种客观的必然的普遍的道德立法怎样成为人自身的立法呢？客观、必然、普遍常常是一种他律，怎样才能使之成为人的自律呢？我认为，康德的解决是颇为牵强的，他是在追求一种虚幻的群体立法和人类道德。他认为，先天的普遍道德律来自人的先天的纯粹理性。在伦理行为中，人作为道德主体，表现为纯粹的实践理性。他假定人的纯粹理性在其自身之中就能够包含着一个实践的、也就是充分决定意志的动机，这个动机进入道德行为就变成了实践的法则。他认为，道德法则是作为我们所先天意识到的而又必然确实的一个纯粹理性事实给予我们的……。正象"物自体"的存在无法用理论来论证一样，实践理性所给出的道德律也是无需经验论证和逻辑推论的，它是自明的先天法则，人只能服从。但是，康德也许隐约地感到了纯粹、自明、绝对等字眼的决定论色彩，因而他再三强调这种法则所要求的是自己决定自己的意志自律能力。然而，我认为，如果在每个人只服从于自己的立法的意义上说，康德的道德律就是强调一种纯粹个人的绝

对自由，这种自由肯定与社会的统一道德相冲突；如果在每个人都服从普遍的统一立法的意义上说，康德的道德论就是一种纯粹超个人的绝对必然，这种必然肯定是对个人自由的压迫。在这里，自由与必然、现实动机与超越动机之间的矛盾并没有解决。这种矛盾，也可以从道德自律的三条绝对命令中看出。

第一条命令是：不论做什么，都应该使你的意志所遵循的法则永远同时能够成为普遍的立法原则，也就是使得你能够决意要把自己的行为标准变成普遍的道德律。这里康德所强调的是，一个人的每一道德行为都应该既是出于自己的意志自决，又要符合人人都遵守的共同的道德立法。个人与人人之间，自我决定与共同立法之间的符合是道德律的第一原则。

第二条命令是：你必须这样行为——不论是自己还是别人，永远把每个人都看作他自己的目的，永远也不要把他只作为达到你的目的手段。这是要求每个人既把自己看成目的，同时也把别人看成目的；既维护自己的自由，又尊重他人的自由。人是道德主体，人就理所当然是道德的唯一目的。保存自己和不侵犯他人就是不仅把个人、而且把人作为目的。在这里，康德的出发点是每个个体。

第三条命令是：每个具有理性的人的意志都是确立普遍道德律的意志。这是要求每个人都成为有理性的道德立法者。人只遵守自己为自己确立的道德法则。

这三条命令的关系是：人之所以必须服从和遵守超验的绝对命令，是因为人作为道德主体、作为目的与普遍的立法之间有一种与生俱来的必然的先天综合关系的原因。道德主体本身只要立法也就必然是普遍的法则。这是一个服从于人的

道德自律的、使人获得自由的目的国。在这里，人始终是目的，所有具有理性的人的一切行为都必须服从这个目的，因为它是内含于人性中的先天的普遍规律。换言之，保证每个人的自由（维护自己的自由和尊重他人的自由）就是把人当作目的，而把人当作目的就是道德立法的理性基础。这无疑是说，自由是人的先天禀赋。因为意志自由和道德律乃是一而二、二而一的。

正因为纯形式的道德立法是出于纯粹的实践理性，所以，遵守这立法、按照这立法行事就是尽义务。这义务不是出自个人的爱好、情趣和欲望，更与人的幸福和功利无关，是出于超越经验的纯粹理性的纯粹义务。凡人皆有理性，有理性者就都有能力无条件地尽义务，也应该尽义务。即便是天生的低能儿只要遵循道德立法行事，也能够轻易地尽义务。而按照独立于个人的幸福、利害的义务去行事的意志就是善的意志。善的意志之所以为善，也不是因为它的行为本身多么善良、或行为的效果多么好，并不是因为它很容易达到预期的某个目的，仅仅是因为立志作用。善良意志本身就是善良的，它只讲动机，不讲效果。

当这种道德律在人的心灵中起作用的时候，就会产生一种道德感情——良心。良心对人的道德具有双重作用：首先，从积极作用的方面而言，良心使人对道德律令怀有敬重的情感，使人自觉地去遵守道德立法，绝对命令在良心的作用下变成了人的自觉的道德动机。但是，敬重并非快感，而是一种崇高的情操，它能够使人感到自身的价值、尊严和自由。其次，从消极的方面而言，良心可以限制人的自爱自利，限制追求个人的幸福的欲望，使人的欲望不至于无边地膨胀。也就是防止

经验对道德律的纯洁性的污染。但是，康德又不能不承认自爱是人类难以根除的天性，不能完全消灭，只能进行限制。实际上，康德在讨论先天的道德律令时回避了自爱的问题。

假如向康德提问，既然道德律来自人的先天的实践理性，是内在于人的自律法则，那么追求个人幸福也是来自人的天性，是内在于人的欲望，为什么就是人的他律法则呢？康德回答：因为道德律超经验，专注于人的精神，所以不受外界的干扰，因而是纯粹的自律；而追求个人幸福是经验的，专注于肉体的享受，所以受外界的左右，因而是他律。那么进而再问：这种划分的标准是什么？我想是人的自由或人是目的吧。既然道德是为人，是人为自己立法，为什么这法则、这道德反而要压抑人的天性（自爱自利、追求个人幸福）呢？难道人的自由只在虚幻的精神、理性之中，而与生命的欲望毫无关系吗？显然，康德的纯粹理性只是一个梦，即便善良也说明不了人的道德行为。我认为，普遍的道德立法恰恰不是来自什么莫须有的纯粹理性，而是来自每个人出于自爱自私的天性所达成的自愿约束。正象在认识上没有纯粹理性一样，在道德领域中也没有纯粹理性。世界上就从来没有纯粹二字，纯粹是形而上学的虚构，是一切谬误的根源。离开了人的感性生命而大谈理性的自由只能是一种空洞的理想。康德在伦理学上的迂腐之处就在于他的《实践理性批判》只谈这种理想，把理想当成生命的绝对价值。历史上从来就没有过纯粹的、绝对的道德标准，一切道德标准都是相对的，正象真理是相对的一样。康德在知识上否定绝对真理，却在伦理上复活了绝对道德。这本身就是二律背反。

3·4 "至善"是彼岸，但没有彼岸

康德在论述道德律令的时候只谈德行，不谈幸福。但他发现这样又将重蹈覆辙。所以，在他的伦理学的终点——至善——上，他提出了一个统一德行和幸福的方案。但是我觉得康德的统一是极其牵强的。

康德曾经认为，由于人的双重性，所以德行和幸福是不可调和的二律背反。德行是超经验、超感性的、与利害无关的最高的无条件的善，它不可能产生幸福。而幸福是经验的、感性的，与利害密切相关的欲望，它不可能产生德行。所以，康德颇为感伤地说：我们尽管全心全意地、非常严格地按照道德立法行事，也不能由此而期望幸福的来临，幸福与德性在尘世的结合是不可能的，人在尘世根本无法达到至善。对于康德来说，两者的结合——至善境界——只有在超感性的世界中才能实现。而这种超感性又不是纯道德的意志自由，而是进入宗教领域的灵魂不死与上帝。在这里，康德似乎是强调作为一种理性对象的灵魂不死和上帝仅仅是为了至善的假设。假设神的存在乃是道德的必须。而且这种道德必然只是主观的，只是一种超越的需求，而非客观的，也就是它本身并不是一种义务。换言之，神不是道德的根据和理性的来源，而是相反，道德是上帝存在的根据，神是理性根据道德的需要而假设的。尽管在这里，上帝被道德化、理性化，也就是人化了，但是上帝、灵魂不死代表着人的永生欲，只有假定人的道德人格可以无止境地延续下去，才有可能达到至善。在至善中，幸福能产

生德行，德行也能产生幸福。但对康德来说，有德才有福是第一位的。因而，康德的伦理学仍然是准宗教的形而上学。

更确切地说，康德伦理学的准宗教性质来自他对现实的人生悲剧的体验。人之所以需要假设灵魂不死和上帝来达到绝对的德行和完满的幸福的相结合的至善，乃在于人的现实生命的有限、相对和短暂。他在晚年曾说过："现实是我们的裁决。人永远也不会完全满足已经得到的东西，而总是努力去获取。在我们追求我们还想要占有的东西的途程中，死亡就会到来。即使把一个人所希望的全部给他，他也马上会感到这个全部并不就是全部。由于我们的愿望在今世还不能如愿以偿，我们就把希望寄托于来世，以为在那里将天从人愿。这种想法使人感到慰藉，因为，在那里将没有高兴与悲哀、快乐与痛苦之间的任何对比。"① 康德在这段话中亲手揭开了他的超经验、超感性的"至善"的谜底。他已经意识到了如果要求人们绝对地相信他的"至善"，那么人就会完全陷于黑暗之中。"没有道德的神是可怕的"，有道德的神也许更为可怕。还是听听这位伟大的哲人在67岁时是怎样评价自己的所谓纯粹的实践理性吧。这时的康德又成为《纯粹理性批判》中的康德。他说：

> 当我们谈到来世的时候，这种可能性并不等于事实。但是知性在权衡各种情况之后，强令我们要相信来世。假如我们亲眼看到了这个来世，我们会怎样呢？如果我们非常喜欢这个来世的话，那我们就会对现世丧失兴趣，

---

① 《康德传》第215页。

> 并且陷于绵绵的苦恼之中。而如果情况相反，我们就没有理由抱怨今世的苦难，因为这里也许更好。但是，在我们谈到我们的裁决谈到来世生活等等时，我们就已经假定有一个永恒的创造性的理性的存在了，就已经假定一切都是为了某种目的而存在的，一切都托福于造物主。这是什么?、怎样做到？……但是在这里最有智慧的哲人却承认自己愚昧无知。在这里，理性之光熄灭了，我们处于黑暗之中，只有幻想在这个黑暗中奔驰，并创造出不寻常的东西。①

一切超现实、超感性的东西仅仅是假定、是幻想，它们无法真正地照亮彼岸的黑夜。康德在这黑夜中挣扎着摸索，希望依靠一种内在于人的宗教为人类提供火炬，以使人有可能摆脱那宿命般的德行与幸福的二律背反。我不能说康德在理智上不明白这种二律背反的无法调和，但在感情上他却不忍将人类推入难以摆脱的困境。因而，他的关于人的伦理学中充满了无法自圆其说的矛盾。一方面是科学精神，另一方面是情感相信；一方面是超幸福的德行，另一方面又是德与福相统一的至善；一方面理性是谬误之根源，另一方面又是为这种谬误进行辩护；一方面反对宗教，另一方面又提倡宗教。可以说，在康德的伦理学中，我们能看到人类的痛苦以及由此而来的期望、幻想。康德的"至善"是在告诉人类：照亮死亡那边无尽的黑暗的，只有谬误和幻想。谬误和幻想是人类抗拒死亡的唯一方式，尽管与死亡的坚硬相比，它们显得过于柔软。

① 《康德传》第215—216页。

3.5 冷酷的悲观主义

康德伦理学的最核心的东西是人的自由，即把人作为目的的自由。这种自由来源于人的先天的道德立法的超越性、独立性、自主性。他认为社会应建立在这样的原则之下：

1. 社会中的每一个分子，作为人，都是自由的。

2. 社会中的每一个分子，作为臣民，同任何一个其他的分子，都是平等的。

3. 一个普通的政体中的每一个分子，作为公民，都是独立的。

我奇怪，在伦理学中大谈良心和义务的康德，为什么不把"博爱"作为一条社会原则提出。或许，在康德看来，人与人之间就没有爱，爱的实质仍然是占有，爱会有损于人的自由、平等和独立。回想起来，人类确实为了自己的占有欲绞尽脑汁，用一个个动听的名字来称呼它。我有些诧异的是，何以"爱"这个字眼听起来就那般亲切、温柔、圣洁、伟大？这大概是因为，人人都觉得有了爱的保护，一切占有都会以奉献的形式表现出来。最爱人类的是上帝，但是上帝要人类信仰他、崇拜他、向他忏悔、祈祷和赎罪，并接受他的主宰、恩赐、惩罚和拯救。从文艺复兴开始的对上帝的反抗，就是对上帝之爱的叛逆；而在生活中，人人都想爱别人，并希望这种爱不要被拒绝。爱与对爱的拒绝就是占有与反占有的斗争。爱不会给人自由。

道德、法律、宗教都是内在于人的。人是道德的主体，人为自己制定法律，人为自己创造宗教，通过这一切人完成自己。

自由是人的天赋，是与生俱来的自我规定，它是一种类似于绝对命令的责任和义务。你注定自由，你就必须对自我决定、自我选择与其后果负责；你想得到自由，你就必须把争取自由作为一种不容推辞的义务。但是，人的自由以及人类的一切伟大创举，都不比死亡高明。我坚信，死亡作为人类所要面临的必然处境，作为一种人人都必须正视的心理背景，作为使人失去视野的不透明的黑暗，是生命的活的源泉。生的重要来源于死的不可避免。因此，死亡对生命不是消极的，而是积极的。

但是，我们必须正视：在康德的伦理学中，那些在他的认识论中被否定掉的形而上学观念大都出现了，"物自体"获得了一种至高无上的地位。什么"纯粹"啦、"绝对"啦、"至善"啦……听起来确实有些发甜的感觉。他似乎认为，理性用之于认识领域只会骗人，而理性转化为良心之时却绝对真实。我想说，良心为人类挖下的陷阱并不比理智少。对纯粹的人格、义务，对绝对命令、至善的一再强调，使康德关于自由和人是目的的思想也变得极为抽象、玄虚、空洞和轻浮，使他的"自律"被推向了"他律"。也就是说，当康德把"应该做"解释为"被命令做"、"必须做"之时，道德自律便变成了他律，服从于绝对命令便成为人类永远无法逃避和反抗的宿命，道德行为被绝对的因果关系所决定。更重要的是，这宿命逼迫人类放弃一切现世的功利追求，专注于内心的道德律令，使人在道德上成为俯视为庸俗的日常生活而忙忙碌碌的人们的神。这种伦理多少带有点禁欲主义的味道。尽管康德没有明说，但是《实践理性批判》的字里行间都透露出一种本质主义的倾向：在人的道德行为的背后有一条人人必须遵守的普遍道德律。在认识论中，他否定本体，肯定现象；而在伦理学中，他却否定作为现

象的人，肯定作为本体的人。人不再是有血有肉、有欲望、有冲动的人，也不是活生生的、千差万别的人，而是只有理性道德、良心、义务的抽象物，是无差别的道德符号。因此，康德的认识论是彻底的反形而上学，而他的伦理学又恢复了形而上学的至上地位。而且这是一种很容易被人接受的、将人本体化的形而上学。如果说，牛顿代表了科学至上主义的决定论，那么康德的伦理学就代表了人本至上主义的决定论。甚至可以说，康德的伦理学是"人类中心论"的近代极致。

还有一个令人感兴趣的悖论存在于康德的伦理学中。理性的幻想和谬误在人类的道德生活中的价值和意义是无法否定的，但是决不能因此就把幻想当作现实道德的实体，将谬误视为伦理上的绝对真理。正因为谬误和幻想具有道德上的实践价值，康德便把它作为伦理学上的绝对真理和唯一现实。这就使康德把自己放在了一种极为窘迫的处境之中：他一方面再三强调道德的超尘世、超实用、超功利性，另一方面又因为谬误的实用价值而肯定它。上帝不能为人类提供金钱和享乐，但能给人类以心灵上的补偿和安慰，谁能说两者的实用价值有根本的差别呢。对于含辛茹苦的人来说，心理补偿的实用价值甚至远远超过肉体享受。"灵魂不死"这种任何人在理智上都能够判断为荒唐的信念之所以永世不灭，难道不是因为它能够为短暂的人生提供一种精神的安慰吗。坚信"灵魂不死"和"来世得福"的人可以在临死时避免恐惧的痛苦，这难道不是一种非常有意义的实用价值吗。正象我怀疑康德关于道德律令与经验无关的命题一样，我也怀疑道德人格具有纯粹的超功利性。

好在，康德在晚年含蓄地批判了自己的伦理学中的那种

形而上学倾向，将本体的、彼岸的生命还原为现象的、此岸的生命。通观康德的全部哲学，很难找到完美的统一。他眼中的世界是分裂的，他不相信人类能够用自身的智慧和幻想在这分裂的尘世与天国之间架一座桥，哪怕是极其危险的桥。桥只是叫人可望而不可企及的天边彩虹。

唯一值得康德认真进行思索的是：人类何以能够依靠谬误生存下来？他的哲学的最后一个问题是"人是什么？"人是船，谬误是海，康德徘徊在船头和船尾之间。他时而逼视着被船头劈开的海水，似乎看到了通向彼岸的航线；时而又俯看随船尾而合龙的海水，不再对未来抱有幻想。他在徘徊中沉思，在沉思中徘徊，他知道，没有彼岸，生命不灭，谬误永恒。从这个意义上讲，康德哲学本身即便还不是明显的悲观主义，至少其影响必然产生悲观主义。而对于我来说，康德哲学是一种冷酷的悲观主义。因为他给了绝对主义以致命的打击，这种打击不仅是理论上的，更是生命上的。康德晚年所著的《人类学》中有一段鲜为人知的名言：

> 大自然使痛苦成为人的活动的刺激因素，这个刺激因素必然推动人去追求更美好的事物。在生活中达到了（绝对）满意，——这本身就是一个征候，它表明一种无所事事的安谧，一切动机都停止了，感觉以及与之相关联的活动也迟钝了。但是这样一种状态就象心脏在动物机体中停止了工作一样，是与人的精神生活格格不入的。①

① 《康德传》第275页、参见康德：《实用人类学》，重庆出版社1987年版第131页。

非常明显，康德把绝对理解为静止，理解为与人的生命格格不入的状态。这种观念已经非常接近于现代人了。

3·6 开放的生命体

康德曾经说过他并不想建造体系，他所从事的仅仅是一种批判。但是不管怎么说，他的以"三大批判"为骨架的哲学又确实构成了一个体系。这个体系的最大特征是矛盾性，不仅在他的三大批判之间，而且在他的每一本著作中都充满着矛盾。而康德的特殊的语言能力又能把这些矛盾描述得异常醒目。也就是说，康德无意于通过构造一个完整的体系将自身封闭在天衣无缝的圆周内，而是尽可能地打碎这种自我封闭性，使自己的批判在不断怀疑的引导下向更深处发展。因此，他为后人留下的不是只能从一个方向进入却无法出来的封闭的生命，而是一座可以从不同的角度自由进出的开放生命，沿着他的理论的任何一个方向都能够发现某种范围内的真理。

就德国古典哲学自身而言，康德的精神革命奠定了德国古典哲学的基础。费希特全力发展了康德哲学的主观方面，他也是从自然体系与自由体系、科学知识与道德信仰之间的对立出发，也就是从现象与本体的对立出发，但是他解决这一对立的方法却完全抛弃了康德的客观方面，而将主观的"自我"推向极端。费希特认为：凡我所知道的，都是我的意识本身，我感觉到的只是我自己和我的状态，而不是对象的状态。所以，在费希特，自我既是主体，也是客体，一切由自我产生，用中国古代哲学的话说，就是"万物皆备于我"。而且，他沿着康

德的关于道德实践高于科学理论的观点，把“行动”作为人的使命，强调人通过自我的有目的的行动而成为万物之主宰。这之后的谢林发展了康德哲学的客观方面，但是这种客观不是自然实体，而是精神实体，不是存在性的，而是功能性的同一。凌驾于主观与客观之上的是绝对的同一性，它既非主体、又非客体，也不能同时是主体和客体。同一性是人的精神运动所必须遵守的绝对的客观法则，整体宇宙的发展就是精神由无意识的盲目同一走向有意识的自觉同一的过程。与之相对应的是理论活动和实践活动上升为理智直观。谢林企图解决康德哲学所留下的二律背反。他认为主客观的对立、矛盾不是互相克服，而是在第三者(同一性)中得到调和。黑格尔的辩证法就是谢林思想的登峰造极的发展。黑格尔哲学的出发点就是企图在理论上解决康德哲学的矛盾。

就德国古典哲学与现代哲学的关系看，费希特、谢林、黑格尔等人尽管都曾在康德之后显赫一时，特别是黑格尔。但是随着现代思潮的兴起，他们便很快地被人们淡忘了。而康德却随着现代思潮的兴起，而发生着越来越大的影响。可以说，康德之于现代哲学犹如古希腊文化之于文艺复兴。肯定也好、否定也好，无论从现代的角度看古代、近代，还是相反，康德都是无法回避的。你即便每天都在骂他，但你不能不谈论他，他的天才使他哲学中的谬误也同样耐人寻味，如果让我在天才的错误和庸人的正确之间进行选择的话，我宁愿选择前者。从这个意义上讲，康德对现代的哲学和科学的实质性影响在于他的哲学为现代人提供了反形而上学的起点。现代哲学中最有影响的两大思潮——科学化、逻辑化的哲学和生命化、非理性化的哲学——就是康德哲学中的现象界与物自体、自然必

然和道德自由的延伸。科学哲学发展了康德关于人的认识、科学知识的界限的反形而上学理论，旨在消除科学中的全部绝对主义（关于知识的来源、方法，关于科学真理的性质等）；生命哲学发展了康德关于人是目的论的反形而上学理论，强调生命高于知识。科学、理性都无法说明和拯救人类生命这一非理性主义的倾向，直接导源于康德对科学知识与道德生命之间的二律背反的论述。康德对时空范畴的主观性解释，不仅深刻地影响过爱因斯坦，而且在非理性主义的时空观中也能看到康德的印迹。更重要的是，贯穿康德全部哲学的**冷酷的悲观主义由理论转向了生活方式**，正如卢梭把近代哲学在理论上的冒险精神转化为人类生存方式上的冒险行为一样。现代生活本身就是康德哲学的最好注释。

最后，必须指出，在现代哲学中，真正推进了康德哲学基本精神的不是那些肯定式的新康德主义者，而是那些批判康德、与康德论战的各种主义。或者说，康德哲学中那些不彻底的形而上学尾巴被现代哲学割掉了。我以为，理解现代哲学和德国古典哲学的关系，甚至可以不理会黑格尔。但是有种非常奇特的文化现象值得人们深思：黑格尔的命运有点象马克思，他的主要信徒不在他的母体内，而在东方的两个最大的国家——苏联与中国。仅仅认为马克思曾是黑格尔信徒来证明黑格尔在东方的地位是远远不够的，更重要是黑格尔哲学本身为东方提供了什么？我一直有种感觉，马克思对东方的影响主要是政治上、历史上的，而黑格尔才是中国当代哲学之父。从这个意义上，我想有必要谈谈黑格尔与康德之间的实质性差异。

四、精彩而拙劣的最后谢幕——黑格尔

4·1 理性至上的本体论独断

也许，在无所不包这点上，只有黑格尔哲学能与古希腊的亚里士多德相媲美。对自然、社会、历史、伦理、法律、政治、审美、思维……黑格尔都发表过体系完备的意见，大有"天下一指"的气势。凡是在前人的哲学中没有解决的问题和矛盾，在黑格尔哲学中都解决了。特别是对康德哲学所具有的矛盾性的批判，使黑格尔成了统一的大师。必须承认，如果抛开与其他哲学体系的比较，单就黑格尔哲学体系本身而论，他的逻辑是严密的，论证是精巧的，而一旦超出这一封闭的圆周，就会觉得黑格尔的哲学是所有哲学中最迂腐的理论。在被近代哲学所造成的形而上学的废墟上，他要重建一座金碧辉煌的形而上学大厦，并自作聪明地认为这座大厦是人类的智慧所能设计出的前无古人、后无来者的绝对楷模。而凡是类似的楷模所教给人类的，除了愚蠢的自负之外，什么也没有。

的确，没有康德就不会有黑格尔。但是，黑格尔所要做的一切恰恰都是重建被康德曾经摧毁过的一切。在本体论和认识论上，康德驱除了形而上学的本体，认为"物自体"不可知，因为它超出了人的认识能力，人的认识只能局限于现象界。在科学认识中，没有终极意义上的绝对真理。凡是企图在认

识论上寻找绝对真理，为物自体作出最后解释的纯粹理性只能以制造谬误而告终。也就是说，康德认为，凡形而上学在知识领域中都是谬误。因此，康德具有非常明显的反理性主义倾向。

而黑格尔则是一个纯粹的理性至上主义者，他认为对于理性来说，不存在着什么不可知的东西，一切都内含于理性之中。而且，这理性绝不是康德所说的那种作为主体的人的思维功能，而是外在于人的纯客观的精神实体，是思维着纯思想的纯思想，人的认识能力不过是这个客观的精神实体自我实现的手段与工具而已。"绝对理念"作为"一"而统摄万有，它是心灵，也是现实；是自然，也是人；是伦理，也是政治；是社会，也是历史；是自然的本源、人的本质和上帝；是宇宙、人生、社会的最后的、终极的、绝对的全部真理。它的自我展开过程就是自然、社会、思维的发展过程。但是，这种发展不是无终点的，而是以理念为起点和终点的发展，正象他的辩证法是正、反、合的三段式一样。绝对理念的正、反、合的三段式发展应用于自然是无机物、有机物、人；应用于人的历史是东方民族、希腊民族和罗马民族、日耳曼民族；应用于人的精神是主观精神、客观精神、绝对精神。主观精神是个人意识的发展过程，由意志活动所追求的个人幸福的实践精神过渡到思维人自身的实践的理论精神，最后实践与理论的合题是自由精神。但是，从整个精神行程上看，自由精神还是主观的、抽象的、任意的、偶然的，它必须在现实社会中才能实现。因而主观精神必然要进入精神发展的反题——客观精神。客观精神是对个人自由的否定。它经历了抽象法、道德和伦理（也就是家庭、市民社会和国家）三个阶段。客观精神由民族发展为世界精神，进入世界

历史。世界历史就是由东方民族发展为古希腊、罗马民族，再发展为日耳曼民族达到顶点。但是，个人的主观精神和社会历史的客观精神都是片面的，二者的正与反之合题是绝对精神。绝对精神又经历了艺术、宗教和哲学三个发展阶段。在艺术中绝对理念以感性形式表现出来，在宗教中以信仰崇拜的形式表现出来，最后在哲学中绝对理念用智慧认识了自身，回归到了自身，从而完成了从抽象起点到绝对终点的发展过程。

在这里，本质高于现象、客观高于主观，理性高于感性、社会历史高于个人。黑格尔认为，认识论上的主客体都是绝对精神的自我规定。它能够通过主客体的统一而最后认识自身。这是绝对思维对绝对真理的认识过程。尽管在这个过程中充满了认识的相对性，但是作为认识的起点和终点则是绝对的。绝对理性作为万能者和全知者，似乎是在自己跟自己捉迷藏，做游戏，它从一开始就知道它能认识自己和拥有宇宙，但它偏偏要通过设立各种阻碍和对立面来显示自身的全能全知，否则就不足以证明自己的上帝本质。康德说人的认识必须有经验内容才具有相对的真理性，而黑格尔认为理念本身就具有一切经验内容，并且通过对经验的否定达到绝对真理。康德说认识论中的本体是虚构，黑格尔认为认识论就是研究怎样才能认识绝对本体。康德说：上帝不可知，也无法得到逻辑上的证明。而黑格尔说：上帝可知，也能够得到逻辑上的论证。尽管黑格尔的论证本身比前人巧妙而高明，但在实质上与经院神学对上帝的逻辑证明毫无区别，而且比其前辈更富于诡辩性。他说上帝首先不是信仰，而是真理，正因为它是真理，人们才去信仰。真理是可知的，也能够证明的。可以说，黑格尔哲学的实质不是认识论，而是本体论，因为在他看来理念作为真理是

自明的，认识不过是对这真理的证明而已。他在《小逻辑》中说："因此这种统一乃是绝对和全部的真理，自己思想自己的理念。"更重要的是，黑格尔一反近代哲学的怀疑主义，认为理性、思维、认识的起点是对本体存在的确信。这就将人类几百年的反形而上学的努力一下子否定了。这种确信态度要比形而上学的哲学理论本身更可怕，因为它就是形而上学得以产生和存在的基础。正是因为人类确信能够对宇宙的本质作出终极解答，确信能够找到自己的最终归宿，确信能够认识绝对真理，所以才会有那些提供终极解答、终极归宿和绝对真理的形而上学。在这个意义上可以说，任何绝对确信都是对谬误的信仰，而决不是对真理的认识，因为绝对确信本身就是一种认识态度上的谬误。它的意义在于从反面使人类智慧减少对谬误的确信。这或许就是波普尔所说的"从错误中学习"吧。批判、怀疑就是从确信的谬误中学习。遗憾的是，我国当代的哲学界并没有把黑格尔哲学作为谬误来学习，而是作为真理来确信。

黑格尔的本体论是理性至上的独断主义。

4-2 合题至上的方法论独断

通过马克思主义的绝对权威，黑格尔的辩证法便成为唯一正确的方法。确立这种方法论上的独裁主义是通过把黑格尔的理念本体论与他的辩证方法论对立起来。而在我看来，黑格尔的本体论与方法论则处在一种极为融洽的关系之中。理念的逻辑化是其最显著的特征。尽管这种和谐完全是人为

的、虚假的，但就黑格尔哲学的内在关系看，没有辩证法，理念作为宇宙本源的主宰地位就得不到证明，理念的自身运动及其逻辑秩序就是难以想象的。

黑格尔的辩证逻辑来源于康德的二律背反。康德认为，理性一旦超出了自身的界限，就会陷入对同一命题的两种截然相反的解释在逻辑上同真的悖论之中。或者说，形而上学本身就是一种自相矛盾。因此，对亚式形式逻辑的非此即彼的反叛是康德。康德的二律背反动摇了亚式的同一律、不矛盾律、排中律对逻辑同一性的强调。而黑格尔的辩证法的核心不是康德的矛盾，而是矛盾的解决。首先，康德的二律背反从逻辑上把形而上学逼入了死胡同，因为在认识论上理论超出自身的界限的结果只能是谬误，而这谬误由于缺乏检验的可能性又是无法消除的，所以对同一命题的两种解释在逻辑上同真，恰恰说明了这种解释的荒谬性，说明了形而上学不是发现真理，而是制造谬误和幻想。而黑格尔的辩证法的正、反、合又从逻辑上为形而上学开了一个后门，使形而上学得到了认识论上、逻辑学上的支持。正、反、合决不是对矛盾的强调，也不是为了表述对同一命题的两种解释皆真，而是为了证明存在着一种能包容一切矛盾、消除一切对立的绝对真理。正题与反题二者都不真，或不完全真，只有正与反的合题才是绝对真实的。这样，形而上学非但不是谬误和幻想，而是终极的真理。或者说，在黑格尔看来，康德的二律背反不是形而上学式的思维之绝境，而是最佳基础。正与反的片面性、相对真理性不是形而上学的错误，而是现象界的错误，消除这错误的唯一方法就是用形而上学之合代替现象领域的正与反。

其次，康德的二律背反揭示了人的思维固有的矛盾性。

当人的思维走向它的顶点之时所出现的不是终极、唯一、绝对，而是矛盾、相对和新的起点；不是确信，而是困惑。因而，人的思维一旦进入对超验事物的追求，必然有迷茫相伴随，它的结果应该是个矛盾的开放体，而不应该是统一的封闭体。思维在其终点上不是矛盾而是绝对统一，那就只能说明思维本身已经失去了活力，失去了追求新颖事实的能力，因而也就失去了创造性。而黑格尔的正、反、合尽管也在思维的过程中容忍矛盾，但在其终点上却绝对排斥矛盾。矛盾在黑格尔的方法中只处在附属的低级阶段，正题与反题的矛盾只能说明思维的不成熟，而合题才是思维的成熟的高级阶段，思维的逻辑本质上是能够最终地消除矛盾的能力（而康德则认为思维在逻辑本质上无法最终地消除矛盾），所以，我认为黑格尔的辩证法是为了否认矛盾，而不是为了承认矛盾。他曾自我供认说：康德断定理性主义的形而上学必然要引起思维的矛盾性，康德哲学从矛盾律中吸取力量，是一种承认矛盾律的哲学。而我的哲学中辩证体系不怕任何矛盾，因为我能够通过正、反、合的辩证法先是容许矛盾存在，继而消除矛盾。辩证法不同于二律背反，它是从同一性中吸取力量。哪里有生命，哪里就有运动，哪里有运动，哪里就有辩证法，辩证法是一切真正科学知识的灵魂。这就等于说，哪里有矛盾，哪里就有同一。

最后，黑格尔的辩证法不是一种批判方法，而是一种辩护方法，特别是为哲学上的形而上学和现实中的专制主义寻找貌似合理的根据的方法。为形而上学的谬误辩护是用合题来消除正与反的二律背反，以证明终极真理的存在。为现存制度辩护来自一种牵强的诡辩：凡是合理的都是现实的，凡是现实的都是合理的。在黑格尔的逻辑学中，现象与本质的合

题是现实性，现实性包含可能性与必然性，凡是真正可能发生的东西都是必然的，而必然的东西是合理的，因而现实就是合理的。这就是黑格尔哲学的同一性。如果你想为一种谬误和不合理的现存制度辩护，并且是进行比较精巧而又能够欺人的辩护，那就要求教于黑格尔的辩证法。因为谬误、不合理作为正题产生出反题并且最后走向正与反的合题之后，谬误和不合理的东西也就作为真理和合理的东西包含在合题之中了。当你用民主否认专制，用共和代替封建之时，你不能抛弃专制和封建，而要在你的新政体中包含专制和封建；你要反对形而上学也就必须在这种反对中承认形而上学的合理性。黑格尔反复强调他的哲学是理性和现实同一的理论。而理性和现实都是受正、反、合的辩证逻辑支配的，因而，同一性在承认矛盾的前提下就要抛弃矛盾。合题的绝对真理性要求任何自相矛盾或相互对立的命题都是不真的，都不是理性与现实相符合的同一性。换言之，真理就意味着思维与存在之间的无矛盾，凡是有矛盾的地方都还停留于正题和反题，而不是合题。合题是真理，真理是同一，同一是无矛盾。因此，要想把黑格尔的辩证法贯彻到底，要想获得真理，就必须取消矛盾律。这决不是真正的承认矛盾的固有性、必然性、先天性的辩证逻辑，更不是承认互相对立的命题可能同真的相对真理观，而是亚里士多德的形式逻辑同一律的巧妙复活，是形而上学的非此即彼的绝对真理观的变相表达。它总是要寻找绝对的同一和真理，总要为它所认为的合理性进行终极意义上的辩护。否定之否定不是为了否定，而是肯定。感性、现象、偶然、个人的合理性只在于它们作为理性、本质、必然、社会的手段，而绝不是它们本身具有合理性。

我认为，黑格尔的辩证法尽管贯穿于他的全部哲学，尽管辩证法是他的哲学体系的骨架和精髓，但是在他的哲学的每一部分中，辩证法是静止的，不动的，到处都是正、反、合，宇宙、社会、人的精神和大自然统统被还原为逻辑上的正、反、合，说来说去，一切是一，一是一切，一等于一就是黑格尔的辩证法。更重要的是，黑格尔的辩证法有种方法论上的狂妄。康德认为，人所使用的任何工具或方法都不是万能的，在你运用某种工具和方法之前，必须检验它们。而在黑格尔，他反对其他人的工具和方法，却认为自己所使用的工具和方法是万能的，他要检验一切，就是不检验他自己的工具。

再说一遍，康德的二律背反是现代辩证逻辑的基石。它在逻辑上否定了一元真理观，提倡多元真理观。它告诉人们：对同一事物可以有不同的解释，每种解释都包含有一定的真理性，也就是在逻辑上自相矛盾或相互对立的两个命题可能同真。而黑格尔的正、反、合的辩证法是形式逻辑的近代复活，它在逻辑上坚持一元真理观，否定多元真理观。它企图证明：对同一事物的真理性认识只能有一种，只要不否定逻辑上的自相矛盾或相互对立的两个命题就不可能达到真理。康德说：正题具有真理性，反题也可以具有真理性，二者可以同时存在，矛盾并不能证明没有一种终极真理存在；黑格尔说：正题不是真理，反题也不是，只有正与反的合题才是真理，消除矛盾是寻找终极真理的唯一方法。凡是存在着正与反对立的地方，就无真理可言。

因此，黑格尔的辩证法是方法论上的独断主义。方法论上的独断比本体论上的独断更可怕。

4·3 国家至上的伦理学独断

本体论上的理念独断和方法论上的辩证法独断的完美结合所产生的伦理学，政治历史学也必然是独断主义的。对康德的伦理学，黑格尔肯定其理性至上主义，发展了其中的形而上学成份。但是黑格尔反对康德关于德行与幸福的二律背反，而用社会公德、民族习惯代替了康德的每个人都是道德主体的理性。黑格尔伦理学的终点是国家代替个人成为历史的目的，并用上帝可知论来代替康德的上帝不可知论。换言之，康德伦理观中的个人本位论的成份都被黑格尔的社会本位论所替代了，"人是目的"变成了"人是手段"。特别是个体的人在他的伦理观中只是偶然的、任意的因素，与真正客观的伦理实体无关。更为牵强的是，他的伦理学也被辩证法分割为三段式：抽象法（正题）、道德（反题）、伦理（合题）。伦理即自由意志的体现，是实践精神和理论精神的统一。在这三个阶段中，每一阶段也经过了三段论的发展。在抽象法阶段是所有权、契约和立法；在道德阶段是"故意和责任"、"意图和福利"、"善和良心"；在伦理阶段是家庭、市民社会和国家。

抽象法是客观的、外在的、自在的人格，表现为对财富的占有。在这个阶段，人一方面受自然的情欲支配，为了个人利益而占有财产；另一方面又受契约的束缚，在外在法律的强制下不侵犯他人的占有权。其中心原则是"成为一个人并尊重他人为人。"不承认个人占有权违反自由意志，侵犯他人占有权违反契约，构成犯罪。私有权、契约和犯罪构成抽象法的

三个环节。在这里，个人的主要特征是受盲目的自然情欲的支配，人与人之间的关系主要表现为外在的法律(契约)束缚，因而不具有道德的内在自觉。占有是受外物诱惑，守法是受外物强迫，所以此时的人仅仅是客观的"法人"，还不具有真正人的内容和现实性。

道德阶段是对抽象法的扬弃，也就是对客观的、外在的自在存在的扬弃，而进入不受法律干预的主观的、内在的自为存在。如果说，抽象法是自由意志通过外在契约束缚之下的占有外物(主要是财产)来实现自身的话，那么道德就是自由意志通过内在良心的自觉向善来实现自身。也就是超越功利占有的纯道德自觉。所谓"善"就是只把道德上的动机和行为作为目的，良心就是纯道德的自觉向善。在这个阶段，人经过"故意和责任"、"意图(动机)和福利(效果)"达到"良心与善"。必须承认，黑格尔所强调的对行为负责，动机与行为、与效果的统一，善以恶为基础等观点要远比康德的伦理学中的单纯动机论、至善论高明。特别是他把恶作为推动历史的主要动力，把人理解为"一连串的行为"等观点，非常具有现代意义。但是，这些局部的闪光常常被湮没在整体的黑暗之中。

抽象法是外在的、客观的、自在的，道德是内在的，主观的、自为的，二者的结合便达到了客观精神的绝对真实——伦理。黑格尔认为，伦理的规定赋予了个人以实体性和普遍性，对于伦理规定来说，个人存在与否是无所谓的，个人无法影响伦理的客观永恒性。伦理又是民族的风俗习惯，这是高于个人的不成文的潜在法律，具有不可改变的神圣性。最后，国家是自觉的伦理实体。尽管在伦理阶段，黑格尔也论述了家庭、市民社会、国家这三个阶段，并给予了家庭和资本主义的共和性

质的市民社会以一定的地位，但是黑格尔认为最具实体性、客观性、普遍性、必然性和永恒性的是国家。更重要的是，他的国家之理想不是三权分立的民主共和制，而是专制王权至上论。他把孟德斯鸠的理论改造成单一王权、特殊行政权和普遍立法权的结合体，君主是“绝对理念”和“上帝”在尘世的化身，因为他集各种权力于一身，具有最后的和最高的决定权。而且君王的决定权是主观的，没有任何民主的色彩。更为可笑的是，黑格尔居然认为君王的决断即便错了，责任也不在君王，而应由政府负责。另外，黑格尔主张权力世袭制，其理由不仅是现实地防止派系争权，造成混乱，而且是因为在理论上君王的来源是无根据的直接性。推崇世袭专制，必然反对民主选举。黑格尔认为选举制是各种制度中最坏的一种。

尽管黑格尔在抽象法和道德这两个阶段论述过追求个人私利的合理性，但是从整体上看，他的政治伦理学说主要是专制式的社会本位论。国家在黑格尔眼中具有尘世中的天国和现实中的理念的绝对真理性。“国家是伦理理念的现实”，“是绝对的自在自为的理性”，“是绝对的客观精神”。个人只有作为国家的一员而无条件地献身国家才能成为道德上的自由人，成为自觉向善的有德者。是国家给个人以“客观性、真理性和伦理性”。也就是说，个人的权利和自由的基础不是自然法(天赋人权)，而是作为超自然的伦理实体的社会、国家。个人无条件地为国家献身是对个人的绝对个体性的肯定，同时是对个人的偶然的、易变的个体性的否定。在这里，个人的利益、幸福、需要、享受、权利、自由都是偶然的，而为国家献身、服从于国家才是必然的。黑格尔对个人的否定和对国家的肯定已经到了无耻的地步。这时的黑格尔已不是哲学家，

而是一个向君王献媚的大臣；不是一个具有独立人格的自由思考者，而是一个奴隶式的臣民。什么君王是尘世的上帝啦，国家是大地上的绝对理念啦……这种用抽象而晦涩的哲学语言所表达的就是对绝对专制权力的服从。这是黑格尔哲学的必然。在本体论上有独断的绝对理念，在方法论上有绝对的辩证法，在伦理学上必然有绝对的道德实体和专制权力。**而理念、至善、专制权力在辩证法中都是否定或统一所有正题与反题的合题，都是"一"。**

4·4 历史的终结与形而上学的坟墓

看完黑格尔的《历史哲学》和《哲学史讲演录》，我才恍然大悟：原来他的《精神现象学》、《逻辑学》和《法哲学》都是为了使人们接受他在历史哲学中所得出的结论而作的准备和心理铺垫。如果你相信了他的理念论、辩证法和伦理学，你就会接受这样的结论：自然的最高发展阶段是"人"，人的最高发展阶段是"日耳曼人"，日耳曼人的最高发展阶段是"黑格尔本人"。普鲁士王国、日耳曼民族作为"绝对理念"的现实体现，作为最完善的社会制度和国家是人类历史的终结和顶峰。黑格尔哲学作为"绝对理念"的精神体现，作为最完善的理论是人类精神发展的终结和顶峰。在这种终结中，哲学的形而上学专制和政治历史的王权专制，在辩证法的正、反、合运动中达到了绝对的同一，也就是理性与现实的绝对同一。时间停止于这永恒的一瞬，空间凝固成这不动的一点，黑格尔变成了在哲学上代上帝发言的主教。

我不否认，黑格尔的智慧中也有过人的一面，他的哲学在某些局部的细节上超过了康德，但是，必须承认的还有，黑格尔的智慧是整体上的一元决定论，他的哲学是最典型的形而上学。他的理论起点是虚构的谬误，他的理论方法是人为的、牵强的，他的理论态度是确信的，他的理论的作用是专制的。象一切形而上学一样，在黑格尔的哲学中，统一是贯穿于其中的主线，是以逻辑方法(辩证法)服从于本体论(形而上学的理念)，以主体服从客体、现象服从本质、具体服从抽象、感性服从理性、个人服从国家、自由服从必然为代价的。而自由是对必然的认识和服从——这一对自由的理解是人类思想史上最最无视人的自由的理论。它只要求人宿命式地服从某种必然性，完全否定了人的创造力。我想说，必须不是外在于人的主宰，而是人的创造。自由不是人服从必然，而是人以自身的创造力不断地打碎一个个必然。黑格尔的自由理论是一种压抑和束缚中的同一。从科学的角度看，他的哲学是谬误，从伦理的角度看，他的哲学是对个体自由的专制；从宗教的角度看，他的哲学是对信仰的歪曲。绝对真理和绝对权力的统一就是黑格尔哲学的最大特征。这种统一在理论上是虚幻的，在现实上是独裁的。与康德相比，黑格尔哲学是一种令人惊异的倒退，是已经老朽不堪的形而上学的回光返照，是庸人性格在哲学上所能达到的最高境界。

任何将死的东西都会作最后的挣扎，任何将终的戏剧都要出现高潮，黑格尔是形而上学的最后挣扎，是形而上学之戏的高潮。形而上学将黑格尔推上哲学的舞台，作为其退出这舞台前的精彩而又拙劣的谢幕。不论在某些局部的细节上黑格尔显得多么伶俐，多么聪明，但是在整体上，哲学史上从来没

有过任何一个哲学体系象黑格尔哲学这样大腹便便、臃肿不堪，也没有一个体系这样金光灿灿，高耸云霄，更没有一个体系这样恩蠢，这样苍白。它确实是可望而不可及的金字塔，但在下面埋藏的不是一株幼芽，而是一具腐烂的僵尸。坟墓再辉煌也是死亡的象征。历史的高明之处在于：形而上学的终结不是由最大的反形而上学者康德来完成，而是由最大的形而上学者黑格尔来完成。他的哲学的保守和封闭正好为形而上学掘墓，在客观上加速了全面的反形而上学的现代哲学思潮的诞生。

如果说，黑格尔哲学为形而上学的坟墓挖出了最后一锹土，那么现代哲学思潮就把尸体安放、掩埋，并奏起久久不散的哀乐。

第五章　面目全非的无哲学时代

一、传统价值的分崩离析

1·1 疯狂的本能代替了平静的理智——达尔文和弗洛伊德

历史的微笑往往是残酷的，而历史的冷漠却常常标志着后来的拥抱。想当年，在德国大学乃至全世界的哲学讲坛上，黑格尔那平静的理智之声使叔本华那疯狂的本能呼喊变得异常轻微，听众们都拥向"理念"哲学的布道台前，而对"意志"哲学毫无兴趣。然而，历史对黑格尔微笑和对叔本华的冷漠恰好是一种大颠倒的妙巧暗示：时隔不久，黑格尔似乎在一瞬间

由顶峰坠入谷底，而叔本华在一刹那由谷底走向高峰。是世界大战为叔本华提供了契机，还是现代物理学拯救了叔本华，这些都不重要，重要的是人类经过了几百年的理性至上、科学至上的生活方式之后忽然觉得自己过的是一种非人的生活。卢梭对近代文明的痛斥、休谟对理性真理的怀疑、康德把科学驱除出生命的领域……，这一切非理性主义的征兆果然在现代人的心灵深处掀起了一阵阵巨浪。它标志着人类的理智曾经确信过的一切价值、一切信仰、一切理想、一切秩序、一切乐观主义的崩溃。怀疑人这一在近代哲学中时闪时熄的火花燃成了现代哲学的通天烈焰。人的存在、意义、价值以及人所创造的文明都受到怀疑。尽管现实中满目皆是混乱、荒谬，尽管对未来悲观、绝望，但是这无疑标志着又一次人类精神和生存方式的飞跃性突进，是远比文艺复兴深刻的对人的全面反省，是又一次人与自己的过去诀别。如果说由文艺复兴开始的近代思潮是与封建专制和基督教神学的诀别的话，那么现代思潮就是与工业文明和理性精神的诀别。后工业社会中的人开始以一种挑剔的、批判的目光打量工业社会的人，想看看科学、理性、工业、技术、物质的发展为人类带来了什么？人在机器的轰鸣中变成了什么？

这种重新审视所带来的第一个发现：就是人变成了机器、物质和无个性的理性符号。传统观念中的高贵理性和万能科学非但没有使人实现反而使人失去了本真的生命。于是反科学、非理性的本能得到人类的拥抱。在把理性的人还原为本能的非理性的人的过程中，达尔文的进化论和弗洛伊德的心理学无疑起到了决定性的作用。

一切伟大的科学都将从自己的独特角度对人作出前无古

人的解释。达尔文的进化论是从生物学的角度揭示了人类的起源，以大量的科学实证材料击碎了人们相信了多少个世纪的"上帝造人说"。这种粉碎的意义对于整个人类的精神历程来说，主要还不在于科学，而在于它动摇了人类传统的伦理观。过去，人类认为自己是大自然中最高贵的生物，是仅次于上帝的智者和宇宙主宰者。因为人们相信上帝是按照它自己的形象创造了人，并赋予了人以神所具有的智慧、爱、良心、道德，它使人成为不受动物的盲目本能支配的理性拥有者。理性是人区别于动物、人之所以为人的主要标志，也是人高于动物、有权主宰自然的人性根据。几乎在达尔文之前的所有著作中，都能看到这样的命题：本能使人变成低贱的动物，理性使人变成高贵的人。尽管在近代思潮中，哥白尼的日心说、经验主义哲学、功利主义伦理学、康德的认识论以及浪漫派艺术都在某种程度上冲击过高贵的理性、自负的人类，但是这些冲击所引起的变化还主要是知识性的，而非生命体验性的。因而，在人的血肉之躯中所具有的理性的人高于动物和自然的观念仍然根深蒂固。人怎么能轻易地放弃自己的高贵地位呢。然而，达尔文却用大量确凿的事实支撑起人类起源于动物的科学假说。人并非上帝的杰作，而是大自然的自我生成的产物，人类的祖先是猴子、是两栖动物、甚至是植物。人不是由天国下凡到尘世，而是从海洋爬上陆地，走进丛林。更重要的是，人的生存原则在根本上不是由理性规定的，不是理性指导人如此这般地生活，而是求生的、占有的、破坏的本能所决定的，竞争是人类生活的核心原则。"物竞天择，适者生存"的生命进化中的竞争原则粉碎了宇宙先定和谐的古典幻梦。人与自然、人与人之间的关系并不象基督教宣称的那样

充满了博爱、同情、忏悔、赎罪，而是你死我活的残酷竞争。回首人类进化的足迹，没有哪一步不伴随着鲜血和尸体。霍布斯的“人对人是狼”、“人与人之间的契约关系内在于人的自私本能”等经验性描述上升为生物学的科学真理。这种真理对英国的实证主义哲学和美国的实用主义哲学都产生过巨大的影响。斯宾塞就是社会达尔文主义者，杜威是进化论的经验主义者。而由进化论的启示而兴起的现代遗传学深深地影响着人类学的发展。人类学中影响极大的派别之一生物人类学，便从遗传基因的角度重新解释了人作为生命所具有的自私本能和破坏本能。由遗传基因的结构所决定的人为自身的生存和发展而产生的侵略冲动就是战争、独裁的生物学根源。社会在根本的意义上是由人的生物结构决定的。理性和道德不过是生物本性的派生物，是人的生物需要的变相。

如果说，哥白尼在空间上打击了人类的自负，康德在能力上削弱了人类的自负，那么达尔文就在时间上、种族上摧毁了人类的自负。而人一旦由上帝的作品还原为自然的进化结果，由理性主宰还原为受本能支配的生物，由虚假的和谐关系还原为真实的竞争关系，理性主义的至高权威就将随之化为泡影，人类开始从非理性的角度来重新思考自身的问题。

什么是本真的人——野蛮还是文明？这问题需要重新解释；什么是人类发展的动力、什么是生命活力的根源——感性情欲还是理性法则？这问题更需要重新解释。作为精神分析理论的创始人，弗洛伊德深受达尔文的影响，从生物人的角度观察人类，必然会对理性大失所望。他认为达尔文的进化论是本世纪改变人类观念的最有影响的学说之一。也许弗洛伊

德当时没有料到，达尔文对他的启示使他也成为与达尔文、爱因斯坦相并列的革新者。弗洛伊德找到了一个非理性的视点，但他的理论并非是单纯的非理性方法的产物。他是以一个科学家、医生的实证精神，以一个预言者的智慧和想象所创造的假设，更以一个人的诚实和勇敢，挥起了精神分析的镢头，在人类心理的处女地上开垦出一片被长期搁置以致荒芜的肥田沃土。这片土地之辽阔和肥沃达到了令人目瞪口呆的程度。本能——性本能、生本能、死本能——的巨大能量摇撼着由理性精心建造和装饰起来的文明大厦的基础，潜意识——本我——的汪洋大海般的深层心理之涛吞没了耸立于意识孤岛上的导航灯塔。被传统的理性道德视之为邪恶、低贱、荒唐的一切人性因素都因弗洛伊德的出现而得到了解放，恢复了它们应有的地位，变成了人的正常心理。个人与社会、感性与理性、本能与文明之间的冲突获得了前所未有的心理深度，生存的竞争被引向了人与自身的对立，也就是本我、自我、超我之间的对立。有意识的人是表层的、不真实的，是压抑生命活力的牢笼；无意识才是深层的、真实的，是人的本能冲动、原始动机以及一切内心冲突的发源地和战场，是种族遗传的生命内驱力，是不可逾越的童年体验，那里包含着每个人的最深的奥秘。和谐平静的心理是暂时的，冲突倾斜的心理才是永恒的。对潜意识心理的恐惧构成文明的原因，图腾、宗教、道德以及全部人类文明都是为了压抑人的潜意识的爆发而建立的。因此，每个人在深层心理上具有一种天然的反社会倾向，一旦抓住契机，个人就将以独特的个性生命力向统一的社会公德发起进攻。无论怎样用理性来改造和克服人的本能，也无论用多少垃圾和唾沫来糟蹋潜意识心理，但是人类所有的

努力都无济于事，本能是无法克服的，潜意识是无法超越的，它会以各种经过伪装的形式向社会禁忌反抗。梦荒唐吗?不!梦中自有人的真实生命欲望在;过失不重要吗?不!每一个无意识的小小过失都有其深层的心理根源;精神病不正常吗?不!仔细反省一下，在被理性的文明所压抑的本能人的身上，大都具有不同程度的精神性疾病。一眼可见的疯子并不可怕，可怕的是那些在表面上被视为正常，而在精神深处却疯狂的精神现象。人类对理性至上、科学至上的绝对信仰和执着追求，难道不是最大的偏执狂吗?必须承认，理性绝不比本能健全，理性的疾病遍布人类。弗洛伊德在《精神分析引论》中已经预感到了自己的理论将引起传统价值观的危机，他已经作好了受到整个人类的诅咒的精神准备，他懂得打破传统并非翻掌之易。他说:

> 精神分析有两个信条最足以触怒全人类：其一是它和他们的理性成见相反;其二则是和他们的道德的或美育的成见相冲突。这些成见是不可轻视的，它们都是人类进化所应有的副产品，是极有势力的，它们有情绪力量作基础，所以要打破它们，确是难事。①

需要补充的是，这种困难的根本原因在于：理性和道德总是把人类打扮成纯洁、高尚的天使，而本能和潜意识则肯定把人类还原为充满七情六欲的凡人。前者虽然掩盖真实，却具有巨大的心理上的安慰意义，因而有情绪力量支持它;后者虽然揭

---

① 《精神分析引论》，商务印书馆1984年版，第8页。

示真实，却使人面临失去心理平衡的危险，因而它缺少自我欣赏的心理支持。然而，要真实就不能怕激怒人。平心而论，弗洛伊德本人决不是非理性主义者。相反，他在道德上是非常严肃的。他之所以献身于精神分析以及对文明的批判这种受人诅咒的事业，只是为了撕掉一切面目，让人类在赤裸裸的状态中互相正视，从而能够更好地处理个人与社会、本能与文明之间的紧张关系。而且，弗洛伊德相信理性能够把人类引向大同，使人的本能既不受压抑又不放纵无度，得到应有的位置。不过，弗洛伊德的理性不是古典式的，即不是那种无视或有意贬低非理性存在的高贵理性，而是正视并尊重非理性生命的平等理性。而且，鉴于理性在历史上所经常起到的压抑和掩饰的双重作用，弗洛伊德公开承认，他所开出的"理性"药方也是很危险的，稍有不慎就会再度变成毒药。

尽管弗洛伊德的学生们大都与他分道扬镳了，并从各自的角度对老师的理论、特别是泛性欲主义提出批评。但是他们的批判是在承认潜意识理论的前提下进行的，其理论方向仍然是走在弗氏开辟的道路上——批判近代文明。阿德勒的"自卑情结"、珍尼的"权势欲"、弗洛姆的"爱"，不论用什么样的东西来代替性本能，但是本能的巨大作用和性质并没有变。而容格的"集体无意识"更带有强烈的、刺鼻的火药味，对现代文明的叛逆性质更加鲜明。如果说，弗氏从研究个体心理的角度揭示了个体潜意识的存在以及巨大作用，并对文明的压抑提出抗议，那么容格就从研究种族心理的角度肯定了集体无意识的存在，用原始生命的活力向文明的异化进行挑战。容格反对弗氏对性本能和童年经验的强调，但是他并没有走向理性主义的解释，而是用扩大了的无意识概念来对人

的心理进行非理性的解释。容格认为，每个人的心理在最深层的意义上都不是个人性的，而是人类性的，它源于非理性的种族本能的遗传——集体无意识。通过这种任何个人也无法抗拒、无法摆脱的神秘遗传，个人融入了种族的、人类的集体无意识之中，融入社会历史的非理性进程之中。个人与社会群体之间的关系不是建立在理性契约之上的，而是建立在神秘的无意识感应之上的。集体无意识包含着人类童年的经验，是一切心理之谜的所在，潜伏着人类最本真的生命活力。现代人的迷惘和失落是由于文明压抑了集体无意识，使之失去了最原始的生命和自我。因而，现代人寻找生命和灵魂的革命就是打破文明的硬壳，重新唤起和解放集体无意识。容格的理论显然是卢梭复归自然论和维柯的原始历史观的现代延伸。就同时代而言，容格深受文化人类学的影响，弗雷泽的《金枝》、列维·布留尔的《原始思维》给容格以巨大的启迪。集体无意识和文化人类学相呼应，构成了一股以原始野性对抗现代文明的非理性思潮。而在哲学领域，由叔本华开其端而被存在主义推向高峰的生命哲学是非理性主义思潮的理论峰巅，非理性就是反形而上学的同义语。

1·2 相对主义的兴盛取代了绝对主义——爱因斯坦

对世界和人的重新审视所带来的第二个发现是：人类被绝对真理、绝对价值愚弄了近千年。人们发现，传统的自明真理和终极价值并没有给人带来有意义的真实生活，反而使人一直处在自欺欺人之中。在这个曾经秩序井然的世界上，所有

的价值、真理都是表面的，生活的底层则动荡不安，人的脚下并不是坚实的大地，头上也没有指引方向的星光，一切都在变化，每时每刻都会使人感到陌生、惊讶。时间、空间、人与人之间并没有被一种包容万有的统一性所规定，永恒实体、绝对真理、至善、救世主……这些曾经给宇宙和人生以终极意义的观念都一个个地崩溃了。宇宙失去了自明性，人失去了固定的本质，此时此地与彼时彼地之间也失去了必然性的联系。那条依靠确信而维系的纽带断成了无数互不相干的碎片。于是，休谟式的相对主义便以前所未有的声势占领了现代人的心灵。在由绝对走向相对的进程中，爱因斯坦的物理学革命无疑具有头等重要的意义。

象达尔文所发现的进化原理一样，爱因斯坦作为现代科学之父对牛顿物理学的反叛不仅开辟了科学的新天地，更重要的是改变了一代人的价值观，从根本上动摇了人类一贯赖以观察世界的那种追求绝对和终极的思维定式，使人的生存方式和思维方式发生了革命性的变化。不能否认，相对主义、怀疑主义的魔影一直跟随着人类，从古希腊的智者到中世纪的圣·奥古斯丁至近代的笛卡尔和休谟。但是，爱因斯坦前的每个时代都有一种不能怀疑的绝对价值和终极真理存在。它是那个时代的精神标志，谁怀疑它谁就会被时代所抛弃。古希腊有“逻各斯”、“实体”，中世纪有“上帝”和“天堂”，即便在充满了怀疑精神和叛逆意识的近代，也有一种至高无上的真理和价值不能怀疑——以牛顿为代表的科学。在近代，人们可以怀疑上帝的存在和形而上学的实体，可以怀疑人的理性和道德纯洁，但就是不能怀疑牛顿力学，它是人类的最高智慧，是知识和真理的典范，是人类借以反抗宗教神

学和理性形而上学的最权威的武器，是为人类带来福利和财富的最佳工具，是推动历史进步的伟大杠杆。康德从知识领域驱除了形而上学的物自体和宗教的上帝，但他没有驱除牛顿的“力”之实体，是牛顿力学为康德的哥白尼式的革命提供了坚实的基础。凡是谈到自然，没人能够超越牛顿，对牛顿提问；只要提及真理，人们首先想到的必然是“万有引力定律”和“惯性定律”。在科学知识的领域中，牛顿是真理的化身，是权威，是上帝。谁对牛顿发难谁就要甘冒承担反科学罪名的危险。渐渐地，牛顿变成了一种人人都喜欢得的流行病，凡是有文化、有修养者都得承认牛顿。象基督徒必须带十字架一样，做学问的人决不能反抗牛顿。不能否认，牛顿在他的时代对改变人类的精神面貌曾起到过独一无二的伟大作用。但是同样不能否认，当牛顿代替了上帝和亚里士多德而成为不可动摇的权威之时，科学的宗教化和形而上学化所造成的精神僵化要远远超过宗教和形而上学本身。因为以一种新的绝对来代替旧的绝对只能不断地加固对绝对的确信。所以，爱因斯坦相对论的提出，意味着击毁人类心中的又一个偶像，意味着即便在科学的领域中也没有终极真理和绝对权威。再有普遍性的科学真理也是相对的，神学不能，哲学不能，科学也不能对宇宙作出唯一的终极解释。几百年来，作为时代的真理和人类智慧的象征的牛顿力学，突然在爱因斯坦的大胆审视下由句号变成问号。这问号象一口巨大的丧钟在人类的头顶上轰鸣，使人们从被牛顿教条弄得呆滞的状态下醒来，把人们一劳永逸的乐观梦想变成前途茫茫的悲观困惑。既然牛顿也可以被作为问题而不是作为真理来看待，那么还有什么不能加以质问和怀疑的东西呢，还有什么东西不能从多层次、多侧

面的角度去加以解释呢。对空间与时间，可以做相对论的解释，对光的本质，可以从波动和粒子这两个角度去理解，"波粒二向性"并不是诡辩，而是科学；对于精确的数学，可以用概率来确定，最精确的计算反而存在于模糊之中，存在于一个几率式的取值范围之中；而"测不准原理"以准确的科学语言在理论上说明了任何领域内都不会有绝对。那么，对人、对社会、对语言、对道德的相对性解释又有什么不行的呢。随着全新的宇宙在人们面前的呈现，人类自然要重新考虑关于自身价值的问题。相对主义的真理观、价值观、意义观、科学观在现代的哲学、伦理学、社会学、人类学、语义学、符号学中随处可见。

爱因斯坦的意义在柯日布斯基的《科学与精神健全》中得到了很好的归纳：

1. 自然界中没有两件事物是等同的。

2. 自然界变动不居，永不静止。

3. 自然界必须用结构、系统、秩序和关系才能解释，而实体、本质、根源则无法解释。

4. 自然界里的事件是四度空间的。

5. 自然界中没有同时发生的事。

6. 自然界的"规律"至多也不过是高度的概率而已，没有绝对的精确。

7. 亚里士多德、欧几里德和牛顿的理论不是普遍的，而只能是局部特例。如果作为普遍系统，全都过时了。

8. 人的思维能够有意识地从多角度去观察事物，并

以此促进价值的更新。

需要补充的是，我以为爱因斯坦推翻牛顿权威的最重要意义在于，他的革命提醒人类：既然一切都是相对的，既然正确和真理离不开特定的情境和人的信仰，那么，越正确的理论越容易走向绝对，越容易使人变得麻木、教条。在正确面前，人往往容易丧失提问的冲动而走向无怀疑的确信。因为正确为人所固有的那种追求绝对、企图一劳永逸地解决问题的本性的复活、膨胀提供了最好的契机和环境，它在人的心理上造成一种绝对安全感和最终归宿感。这种欲望和感觉会非常轻易地推动人们把相对的正确扩展为绝对的正确，把局部的真理当作全体的真理，把暂时的解决上升为永恒的解决。在这个意义上，越正确的理论就越危险，正确是扼杀创造性提问的最有效的武器，它可以使人心安理得地进入梦乡、长睡不醒。谬误往往激发人的思考，真理常常使人主动地放弃思考。如果说，上帝和形而上学的绝对权威性来自它们对人的情感安慰和心理补偿，那么牛顿力学的绝对权威性则来自它的真理性和正确性。但是，说到底，凡权威不是靠外在强制来确立，就是靠内在信仰来确立，后者对人类精神的窒息比前者厉害。牛顿在近代就由科学变成了信仰。因而，爱因斯坦的反叛在表层上是理论上的，在深层上是心理上的。他不仅推倒了作为权威的牛顿，而且摧毁了人类制造权威的习惯心理。如果不打破这种制造权威的心理，那么将永远是以权威来代替权威的恶性循环。因此，对于自己的理论，爱因斯坦公开承认具有否证性。他不是想用相对论来一劳永逸地取缔牛顿，而是想彻底取缔一切绝对权威，包括爱因斯坦本人的权威在内。

所以我要说，爱因斯坦对人类的意义超过到目前为止的任何一个思想家和科学家。他的理论主要不是为了人类物质生活的富裕，而是为了人类精神生活的开放。民主制代替专制，不是仅仅赶跑了一个皇帝、国王，而是从制度上防止了任何专制的产生。爱因斯坦代替了牛顿，不只是打倒了一个权威、一种理论，而是从思维方式和生活方式上杜绝了任何绝对权威和绝对真理的产生。如果说政治上的形而上学专制在近代的民主制中已经被打倒，那么思想上的形而上学专制直到爱因斯坦的出现才被彻底动摇。爱因斯坦的相对论对现代哲学的意义在量上如同牛顿物理学对近代哲学的意义一样重要。但是两者却有质的不同。牛顿造成了近代的科学至上主义的形而上学，而爱因斯坦催生出全面反形而上学的现代哲学。

相对主义的价值观确实使人失去了安全和稳定的生活支点，造成某种程度上的无所适从，但在主要的方面，它是一种解放，把人从形而上学的绝对价值观的束缚下解放出来。它让人们抛弃那种唯一选择的生活（唯一实际上是别无选择），要求每个人用自己的判断去决定、去选择你认为有意义的生活。正如约翰·巴斯在《水上歌剧院》中通过主人公之口所说的那样：

> 既然不存在各种绝对，那么，一种价值并不因为它是相对的就不够可信，不够纯正，不够有权威，不够“真实”了！说各种价值都仅仅是相对的是一回事；去掉那个有轻蔑意味的副词而主张“各种相对的价值确实存在的”则完全是另一回事，而且是更令人激动的事了。至少，这些相对价值我们是有的，哪怕我们所有的就只是这些相对价

值，那它们也毫不逊色。[1]

每个人都可以选择自己的价值，甚至可以去追求一种对你本身来说的绝对价值，但你不能要求别人也去献身于这种价值。因此，相对主义之于科学是揭示了真理的相对性，在科学中没有绝对权威；相对主义之于伦理学是肯定每个个体的独特价值，在伦理上一切都取决于自我选择，任何人也无权命令我去为某种我认为不值得的生活献身。

不用谁来指点，我自己能够判断、决定和选择。

1·3 激愤的批判代替了由衷的赞美——马克思

对世界和人的重新审视所带来的第三个发现是：社会历史乌托邦的破产。在西方，人们在相信宇宙的统一性的同时也一直相信社会历史的统一性，相信人类社会将按照某种必然的规律向着一个最完善的理想社会发展。历史似乎是被预先决定了的永恒进步的过程。柏拉图的"理想国"、圣·奥古斯丁的"上帝之城"、莫尔的"乌托邦"、康帕内拉的"太阳城"、卢梭的"原始自然"、法国空想社会主义的"福利社会"，不论这些社会历史理论之间的具体差异有多么深刻，但是截止黑格尔的"日耳曼帝国"，它们在历史决定论上是一致的：相信历史是必然的行程，它总会达到一个终点，这个终点肯定是人类

---

① I·J·宾克莱《理想的冲突》，商务印书馆1983年版，第18页。

大同的社会。也就是说，正象宇宙要有终极的本源、人要有绝对的本质一样，人类社会的发展也必然会有一个理想的最终归宿。正因为人们象坚信上帝一样坚信乌托邦的终将实现，因而对未来便充满了乐观主义的憧憬。这实际上是社会历史观的形而上学化和宗教化。它与科学至上主义相呼应共同承担起为人类寻找人间天堂的使命。人们在相信科学能发现终极真理的同时也相信民主政体会为人类带来最大的自由、最完全的平等、最深厚的博爱。科学促进下生产力的突飞猛进，民主促进下个人权利的扩张，使人们体验到了一种终极归宿感。大多数思想家都在从各个角度为资本主义的私有制和共和政体的合理性、优越性进行辩护，认为这不仅是空前的，而且是绝后的理想社会。尽管卢梭彻底否定过近代文明，但是他的否定一方面回归到社会契约，另一方面以一种田园诗般的浪漫情调告终。法国空想社会主义尽管批判过现存制度下的某些不合理，但是他们的理想社会在制度上仍然是资本主义，他们的批判是"补天式"的。大把大把的金钱和财富，舒适安宁的享乐生活，日益发达的交通、通讯，越来越多的言论自由……这一切，给人以一种社会的发展已到尽头的满足感、安全感，这种感觉导致了一种逃避自由的心理倾向。法兰克福学派对此进行过深入的批判。但是，另一方面则是贫困、忙碌、失业、经济危机和人的生命在日益机械化、程序化、平均化的劳动中的丧失。朝不保夕的惶惶不可终日的心理在和平富足的社会底层盲目地东碰西撞。这时有一个人，以敏锐的目光发现了这种由恐惧和不满相交织的心理对现存制度的威胁，并把这种心理以理论的形式公之于众。他，就是马克思。

正当人们沉浸在黑格尔式的永恒秩序的幻想和法国空想

社会主义的美梦之中的时候，马克思，这位现代斗士，孤身一人站在整个资本主义的对立面上，以从未有过的激烈言辞向现存的社会制度发出了骇世惊俗的挑战。与其说马克思是位哲学家和经济学家，不如说他是一位深刻而直率的社会批评家和历史学家。他对哲学和经济学的兴趣完全服务于对社会的批判和对历史的洞见。甚至我想说，马克思最热心的不是任何理论，而是行动；不是没完没了地解释世界，而是实际地改造世界。他相信，物质的力量只能依靠物质的力量来克服，理论的目的是通过征服大众而转化为物质的力量。《1844年哲学—经济学手稿》、《论犹太人问题》、《黑格尔法哲学批判》导言、《德意志意识形态》、《神圣的家族》等……马克思的所有哲学著作所强调的是行动、实践，其目的是通过对以往观念形态的批判来唤起人们行动的决定。《资本论》这部经济学巨著的目的是为了从所有制上证明资本主义的不合理，以引起人们对现存秩序的永恒怀疑。也就是说，马克思是用哲学和经济学的方法研究社会政治和历史规律。因此，黑格尔的辩护主义的正、反、合的辩证法在马克思的手中变成了批判的武器，两大阶级的尖锐对立只有正与反的生死搏斗，没有资产阶级和无产阶级之合；"异化"这是充满抽象的人性色彩和思辨性的哲学概念，在马克思的眼中变成了活生生的、触目惊心的政治现实和经济现实，雇佣劳动本身就是最大的异化，人与他的产品、他的劳动的分离，人与人之间的分离还只是异化的外在形态，最根本的是人与自己的生命、与自我的分离。人成为人的对立物，自己成为自己的掘墓人，这就是资本主义和工业文明恩赐给人类的"福利"。德国古典哲学的思辨玄想和逻辑推理被马克思的行动和实践的理论所代替，"改造世界"成了一切

理论的最终目的，而推倒现存制度就是改造世界。康德的批判哲学变成了马克思的现实批判，费尔巴哈的感性变成了马克思的创造历史的血肉之人。既不是精神实体推动着历史，也不是机械的宇宙之力左右着社会，行动中的人所创造的生产力才是历史前进的动力。由此出发，马克思甚至厌恶了自己早期的那些关于"人是目的"的抽象的哲学议论，尽管这些议论的叛逆性并不次于哲学史上的任何人。所以，人道主义也好、唯物主义也好，辨证唯物主义和历史唯物主义也好，让传统观念中的低贱的物质代替高贵的精神而成为宇宙的本体也好，马克思的全部哲学都只是一种准备，它们是为了孕育一个新婴儿的诞生——《共产党宣言》。

它是宣言，更是决裂和否定，是焚烧旧制度、旧观念的烈焰。在《共产党宣言》的字里行间，对现存不合理的残酷揭露始终伴随着一种义愤的激情。与一切传统的、现存的观念和制度实行最彻底的决裂，否定现存秩序的每一个环节，就连民族主义、爱国主义这些装饰性极强的口号也被马克思送上了断头台：

> 工人阶级没有祖国。决不能剥夺掉他所没有的东西。①
>
> 无产者在这个革命中失去的只是锁链。他们得到的将是整个世界。②

这就是马克思给那些以爱国主义的名誉来维护现存制度

①② 《马克思恩格斯选集》，人民出版社1972年版，第270页，第285—286页。

的卫道士们的回答。《共产党宣言》最突出的特征是对人与人之间的不可调和的冲突的强调，社会中的两大对立阶级之间的矛盾不是靠任何爱所能弥合的，其尖锐程度在马克思看来已经到了决战的关头，鱼死网破、非此即彼，没有犹豫观望的任何余地，只能迎着敌人走上去。尽管用单纯的阶级冲突来概括整个人类的历史发展看来有些简单化，但是冲突的永恒存在是任何人也难以否定的，除非你闭上眼睛或专心欣赏几何学中的圆。其实，强调冲突并不是马克思个人的特征，从十九世纪到二十世纪就是一个在观念上重冲突的时代。达尔文用生物进化的冲突来解释人类的发展，弗洛伊德用本我、自我、超我之间的冲突来解释人类文明，存在主义用个体选择对社会统一性的对抗来确立人的存在，科学哲学用否证法、用多种理论的相互批判、竞争来解释科学的进步，法兰克福学派则指出一体化的所谓社会合理性和个体化的个人情欲之间的冲突将伴随人类到世界的末日……在这里，每种解释都不能作为历史之谜的终极解答。但是"冲突论"在实质上是对任何社会历史观中的单一实体决定论的否定。冲突就不会是一种力量，而是两种或多种力量的较量，冲突是一种合力，各种力量在各个层次上的冲突推动着历史的发展。这是一种多元化的、非决定论的历史观。（从这个意义上可以说，马克思是这种历史观的先驱之一。）行动或实践以及由此而引起的冲突就是马克思对历史之谜的解答。冲突标志着人的活力，而人的活力是历史运动的活的源泉。

《共产党宣言》中的马克思形象显得比当年的卢梭更激进、更极端、更彻底、更具有挑战性和危险性。作为一个血气方刚的有力量的个体，马克思的《共产党宣言》就不仅仅是

"幽灵",而是对整个现存制度的一种从未有过的威胁,一种在刹那间可能导致整个大厦倾塌的危险,那极富于感召力和鼓动性的语言唤醒了千千万万安于现状的麻木的人们。无论是对异化现象的赤裸裸的揭示,还是对传统哲学的叛逆;无论是生产力决定论,还是对冲突的强调;无论是彻底的决裂,还是对暴力革命的崇尚;无论是对私有制的无情否定,还是对共产主义理想的虔诚;无论是物质实体的本体论,还是辩证否定的方法论……从哪个角度看,贯穿马克思的全部理论的红线都是大胆的怀疑和彻底的批判。"怀疑一切"是马克思年轻时代所喜欢的格言,他的一生都是在怀疑中度过,这里既有对社会、对历史的怀疑,更有对自己、对内在的怀疑。他的中期理论对具体的行动和实践的强调是对自己早期专注于抽象人性的否定,他的晚期对人类学的热衷又是对自己中期崇尚生产力的否定。不论这种自我否定是否成功,但是马克思一直在不断地批判现实和批判自身。我认为,马克思的最大成功是他的批判,对传统、对现状的无情揭露和否定。这种成功在将近一个世纪的时间内吸引了现当代的一大批思想家,存在主义、法兰克福学派、实用主义哲学……的学者们接过了这面永不褪色的批判旗帜。

马克思的最大失败是他对未来的预言,后来的现实从各个角度证伪了这些预言,它说明了在这个瞬息万变的世界上,任何预言都有被否定的可能,不尽人意的历史常常捉弄预言家的真诚。作为一个以强调行动、实践、冲突而著称的批判家,马克思的名字将永远具有无穷的魅力;而作为一个寄希望于未来的预言家,马克思的名字将渐渐地失去其光彩。马克思在当代的西方和东方的不同命运,与他作为批判家和预言

者的双重身份相适应。在西方，马克思去世以后，对现存制度、文化的批判愈演愈烈；在东方，批判的精神在取得政权的两个社会主义大国中都曾经有过一段不算太短的寂寞期，依靠赞美来放卫星的气氛愈演愈烈，以至于出现了同批判的寂寞相适应的专制历史。马克思的这种命运值得一切信仰者和反对者、也就是一切关心者深思！特别是那些信仰者。这又不能不使我想起爱因斯坦的启示：越正确的理论越容易使人失去进行创造性提问的能力和冲动。

“彼岸世界的真理消逝以后，历史的任务就是确立此岸世界的真理”。本书的扉页上所引用的马克思的这句名言，永远值得人类在反形而上学的斗争中记取。马克思对于人类，最大的贡献就是粉碎了传统的社会历史观所坚信的彼岸真理，为人们重新确立此岸的真理提供了一个批判的起点。历史乌托邦的破产意味着历史开始呈现出它的真实，马克思逝世后的历史发展，用铁的事实粉碎了被马克思无情批判过的一切以往历史观中的彼岸世界的真理。

对历史决定论的致命打击是远比一切理论都更残酷的血腥战争——第一、二次世界大战。弥漫的硝烟散去之后，人们猛然惊醒，发现自己是个地地道道的疯子。嗜血的本能、破坏的冲动、征服的欲望一次次地爆发。自由、平等、博爱统统是坐在月亮上唱给星星的牧歌。而在大地上，残酷与毁灭代替了一切。战争，这既使人恐惧又令人向往的魔鬼撒旦，为圣·奥古斯丁的原罪提供了难以反驳的印证。谁也说不清，这灾难是历史的必然还是偶然；没人能够解释，人类的未来到底是光明还是黑暗；更无人再大言不惭地预言社会即将进入大同盛世。在具有深厚的民主传统和拥有最发达的生产力的西

方，希特勒的独裁是历史上任何一个暴君都无法比拟的，即便是上帝的声音也没有纳粹符号所具有的感召力，一个民族的全体都投入了战争。爱国主义成为每一个战争贩子的避难所。盲目的、疯狂的个人崇拜在二次世界大战中也达到了白热化。科学不是与宗教对立吗？但是所有最先进的科学技术都曾在盲目信仰的狂热中被用于杀人。要和平、要裁军、要限制核军备……这些在谈判桌前和游行队伍中的口号与人类每天听到的枪声相比，显得那样苍白、微弱。面对遍布全世界各地的武器，人们总是在下意识中感到：如果有一天突然又出现个希特勒，我们将怎么办？

但是，从另一个角度看，世界大战、特别是希特勒的独裁为人类提供了进行自我反省的最好的契机和素材，为历史决定论和盲目的乐观主义的全面幻灭奠定了现实的基础。否则的话，施本格勒绝对写不出《西方的没落》，也决不会产生巨大的影响；批判精神和怀疑情绪也决不会浸透现当代西方人的骨髓。在这种批判的背景下，法兰克福学派的尖锐性和深刻性是首屈一指的。

遗憾的是，信仰马克思的人们之中，还有许多人直到今天仍然不知道马克思的精髓到底是什么？

马克思曾说过，清除罪恶的唯一办法就是首先要真实地揭示罪恶。他把探寻真理和进入地狱联系起来，其用心何其良苦。在地狱的入口处，马克思从来没有犹豫过。然而，他的信仰者中却有人徘徊不前。我只想说，既然不情愿或害怕下地狱，那就别摆出一副马克思主义者的面孔。真正的马克思最讨厌在地狱的入口处转过身去，仰望天堂。

1·4 "恶之花"的开放季节

作为现代哲学的文化背景，除了我们前面介绍过的非理性主义、相对主义和批判理论之外，决不能忽略现代艺术。艺术，作为人类最敏感的神经、作为生命的整体呈现，其包容量要远远超过任何抽象的理论，它对人的精神的影响也是最直接的。现代人从古典和近代的绝对主义之中觉醒之后所感到的怀疑、迷惘、痛苦、绝望，他们在技术专制和战争下的无聊、恐怖、挣扎、叹息，都在现代艺术中得到了最充分的表现。曾经有多少现代的理论家从艺术中获得灵感和启迪，叔本华、尼采、柏格森、弗洛伊德、阿多尔诺、萨特……这个名单可以开出长长的一串。对人性之恶的重新体验最早的征兆是波特莱尔的《恶之花》。当花朵这个经常与少女、春天、欢乐、幸福等值的意象在乞丐、妓女、尸体、垃圾堆上盛开的时候，传统的审美意识受到了难以承受的挑战。它造成了一种浸透一切的气氛，在世界上弥漫开来，象空气和阳光一样难以摆脱。或者说，现代人象必需空气和阳光一样必需这朵恶之花的气味。这不是什么"以丑为美"、"以恶为善"，而是无所谓善与恶、美与丑的超越审视，因为生命的真实就是如此。美与丑的划分是对生命本身的整体性的机械分割，是把活生生的无法重复的个体纳入一种模式。而被现代人奉为现代体验的最早的传达者的陀思妥耶夫斯基，用他的笔直入被传统观念视为变态和疯狂的人性深处，以自虐狂式的异常冷酷，以白痴般的癫狂视角，以在最恐怖的行动中确立自我的天真，以原罪感所特有的那种

神秘，震撼着一个时代的心灵。这不是什么变态、扭曲，更不是什么疯癫、神经质，而是人类的极为正常的深层心理，对此长时期的麻木所造成的反差才使人们不习惯于陀思妥耶夫斯基的叙述。正象人们一开始不习惯弗洛伊德的坦率一样。你可以说这是现代心灵的危机，但是危机并非现代人的特产，它从人类的出生之日就与生俱来，只不过有些人对此视而不见罢了。世界本来是荒谬的，而人们偏偏相信有意义可寻；人生本来是痛苦的，而人们一定要自以为幸福随处可见；前途本来是不可知的，而人们执着地作出各种各样的许诺；宇宙中的一切都是运动的，而人们异想天开地要把本来不能固定的加以固定……对于这种分裂，没有体验就不会有危机感，而一旦意识到了、体验到了也就必然出现危机。

有太多的研究者们喋喋不休地宣称，西方现代艺术的核心内容是表现了现代人的颓废、异化、隔膜，反映了失去人的本质、人的自我之后的焦虑、痛苦、绝望。而且他们能够头头是道地举出一个又一个作家，一篇又一篇作品。卡夫卡的《变形记》中人变成了甲虫；荒诞派戏剧中人被椅子、犀牛所取代；斯特林堡的《鬼魂奏鸣曲》中连木乃伊都卷入金钱所形成的旋涡；《秃头歌女》中的一对男女在一起生活了一辈子却茫然无知；加缪的《局外人》中的主人公对母亲之死，情人之爱、自己的生命都抱有一种置身局外的感受，好象天下万事都与他无关；萨特在《间隔》中发出了"他人即地狱"的惊呼；奥尼尔的《毛猿》困惑于"自我归属"的迷茫；艾略特以"荒原"来暗示现代文明的死亡；意识流小说中，宇宙颠倒了，时空错位了，人的心灵再也不会有秩序和本质了，"流亡是我的美学，不管它的名字是社会，教会或祖国"，乔伊斯让人的灵魂进入了一种没

完没了的流放之中；还有“垮掉的一代”、“黑色幽默”小说中那种嬉皮的情调和绝望的微笑……够了，足够了！这些例子对论证“人之异化”的观点已经太多太多。但是，我要说，这一切都是从原始时代就有的，人类存在本身就是由这些内容构成的，并不是现代人的垄断。区别只在于以什么样的态度去看待这种现实，是粉饰还是揭露，是把它视为本来如此还是作为人性的丧失。难道在古希腊人与人之间就息息相通吗？难道茹毛饮血就是人没有被异化吗？难道启蒙时期的人类就无忧无虑吗？难道人们出生时个个身洁如玉，而长大成人后却满身污垢吗？一切为人本身的辩护都将走向虚伪。除非人是固定的，才会出现异化；除非宇宙是秩序井然的，才会出现混乱；除非每天沉入乐观的遐想，才会有悲观绝望；除非未来象白纸上的黑字，才会有迷茫。假如人从来就没有固定的本质，假如宇宙本来就是无序的，假如生命就是痛苦，假如未来根本不可知，那么谁还会认为人被异化、宇宙变得混乱、人生没有希望，未来是不可知的呢？！事实上，只有在一种人为的固定性、绝对性、永恒性崩溃之后，真实才可能呈现，人才可能平静地正视自己的存在和处境。现代派艺术并没有表现异化、分裂，也没有悲观绝望，而仅仅是把人的存在真实地呈现出来。习惯于青山绿水、英雄奇迹和伟大崇高的人类，之所以在现代艺术面前显得手足无措，是因为他们面对这些作品，突然重新体验到亚当和夏娃曾经体验到的感觉：一丝不挂的耻辱和恐惧。人类文明，这片白色的沙漠上“没有岩石，没有水”，阳光无情地抚摸着它，欲哭无泪，欲笑无声，只能默默地承受。因为没有其他任何东西把人类文明变成了荒原，与人发生关系的一切都是人自己的创造。你能够享受就应该能够忍受。只要承认受因

斯坦、达尔文等科学头脑对传统观念的叛逆是正常的，那就必须承认现代艺术的反抗也是正常的。只要承认历史不是按照固定的规律发展，永远不会有终极的真理和归宿，那就必须承认贝克特总也等不来的“戈多”，卡夫卡永远进不去的“城堡”，奥尼尔不可能有一天飞向“天边外”——也是朴素的生活本身，而绝不是什么悲观颓废。“戈多”、“城堡”、“天边外”的虚无，与哲学中对形而上学的“实体”的否定、认识论上的不可知、价值判断上的相对主义、历史观上的悲观主义的虚无有一种内在的契合。加缪在《西西弗的神话》中用诗的语言说出了现代思潮的主导倾向：

> ……在一个突然失去了幻想和光亮的世界中，一个人就会感到自己是异乡人，是陌生客。他的流放无可补救，因为他被剥夺而失去了故国的记忆和对乐土的希望。人与人生之间、演员与背景之间的这种脱节，正是令人感到荒谬之处。①

人总不能只允许西西弗把石头推上山顶，而不允许西西弗的能力不足，让石头滚落下来吧。换言之，人总不能只允许为他们描绘出一个用理性安排好的秩序井然的清晰而光明的理想图景，而不允许用非理性的目光去面对混乱、模糊、黑暗的现实。告诉人委身于绝对是最高的价值和告诉人委身于绝对是最荒谬的同样无可指责，根本用不着大惊小怪，长吁短叹。

① 参见《西西弗的神话》，三联书店1987年版，第6页。

尽管现代艺术被视为非理性的疯狂，但是与古代和近代的理性艺术相比，现代艺术有种平心静气地超然于苦难之上的气质，正象与古典哲学相比，现代哲学显得过于冷酷一样。在现代艺术中，满目皆是令人恐惧、痛苦、绝望、颓唐的意象，如果是传统艺术家便会痛不欲生，而现代艺术家则非常冷漠，似乎他们笔下描写的不是生命而是石头。没有英雄主义的壮举，同样也没有懦夫行为的卑下；没有崇高和快乐，也无所谓悲哀、同情。单一的指向性被复杂的多面性所代替。卡夫卡式的苦难甚至引不起同情心，淡漠、冷静的叙述使苦难失去了昔日的动人魅力，即便是人变成虫子、人被莫名其妙地判决也不会激起或愤怒或叹息的泪水。任何奇迹在卡夫卡那里都变得极为平庸。这是一种与人类生活的内在性质相对应的艺术形式。艾略特则把最世俗化的无聊生活与最神秘的寻找圣杯的故事融化在没有任何悲壮气氛的荒原感之中，世界的告终不是震撼人类的轰鸣，而是引不起任何情绪的唏嘘之声。那些目光笔直、呆滞、走向死亡的人们都是“空心人”、“稻草人”。荒诞派戏剧的代表作《等待戈多》的舞台提示是“一条路，一棵树”，简单得不留余地。没有一点惊心动魄的情节，没有丝毫浓烈的气氛，如果这样的戏剧会令莎士比亚不满，那么再听听那无聊的对话，莎翁就会沮丧于人类创造格言、警句的能力的丧失：

弗：这样时间就消磨掉了。

爱：时间反正会过去的。

弗：不错，可是不会过得这么快呀。

（沉默。）

爱：咱们现在干什么呢？

弗：我不知道。

爱：咱们走吧。

弗：咱们不能。

爱：为什么？

弗：咱们在等待戈多。

爱：啊！①

人永远避不开希望，更要承受一次次失望。无意义的时间就在这种执着于希望的等待中消耗着生命。生活就是一次等到老、等到死而仍然不愿光临的希望。但是，在贝克特的笔下，这种等待失去了严肃性，而变得异常滑稽，人们就象小丑一样不甘于寂寞。这已经不再是卡夫卡的冷漠了，而是亵渎。

嘲讽苦难是现代艺术家的特有心境。"黑色幽默"和"垮掉的一代"把现代人对一切、特别是对自身的亵渎推向了极端。在他们看来，毁灭了千百万人和大量财富的战争不过是一场闹剧，哈哈镜中的正义、公道、爱国主义犹如拿破仑骑驴进入凯旋门的滑稽感。士兵的伤口失去了恐怖的色彩，鲜艳得如同一朵含露欲滴的花朵，春天从此变得麻木。英雄行为拯救不了任何人，社会的精英也至多用香烟在袖子上烧几个洞。自由女神手中的火炬，这曾经照亮过天空和大地的光明，不过是男性生殖器。别面对历史故作沉思，也别眺望未来故作自信。如果过去的数万年可以权且算作历史的话，那么这历史也不过是不断衰败的机械记录；如果未来的若干年内还会有希

① 《荒诞派戏剧选》，外国文学出版社1983年版，第59—60页。

望的话，那么这希望绝不比一泡尿更有价值。世界上到处都是不会使人发笑的喜剧，黑洞洞的幽默也失去了马克·吐温的风趣。我们完蛋了，我们是垮掉的一代。人类呀，祖国呀，真理呀，上帝呀，应该奉献给你们的我们没有，你们恩赐于我们的我们又无兴趣、也无能力接受。“别再打扰我吧，我已经精疲力竭”。——这些作家们的“幽默”和“垮掉”意味着从来就没有什么值得和不值得，伽利略在宗教法庭上放弃自己的主张和布鲁诺为捍卫“日心说”而献身并没有高下之分。在根本的意义上，他们所嘲弄的不是世界、社会，而是自身，因为这世界、这社会就是由他们亲自建造的，这里包含着他们的一切。他们象尼采一样，宁做个酒色之徒，也决不做正人君子。奥尼尔曾说过：

> 悲剧并非我们土地上土生土长的吗？不，我们本身就是悲剧，是已经写成的和尚未写成的悲剧中最令人震惊的悲剧。①

或许是为了忍受住这种震惊，于是便微笑着面对这悲剧。然而，我以为加缪的洞见更富有深度：荒谬产生于幸福。

现代艺术为现代哲学所提供的背景，使弥漫于整个社会的荒诞感、幻灭感进入了一种空前的生命状态：对宇宙和人生的不可知的自觉体验。在这里，人类智慧达到了它到目前所能达到的高度——深入生命的困惑。康德哲学以极为抽象的形态所传达出的迷茫，在现代文化中获得了生命体验的深度。血

① 《欧美现代派文学三十讲》，贵州人民出版社 1981 年版，第97页。

液的流淌，神经的抖动、肌肉的收缩，呼吸的节奏，都在无家可归、无物可感的体验之中徘徊，对"无"的致命领悟渗透了现代西方人的每一个细胞。"无"是恶，恶是花，花是生命的形式。"宇宙是什么？""人生是什么？""社会是什么？""历史是什么？""自我是什么？""人在宇宙中的位置是什么？"这一系列曾经得到过明确回答的问题又成为无解之谜。古希腊的神话和悲剧所表现的人类童年时代的困惑重新成为时代精神的标志。"是什么？"谁也无力回答。

看看伯格曼的影片，那一组组蒙太奇所构成的无底深渊就是现代人的精神世界。往下沉、再往下沉，希望有底，但就是无底。在《人》这部影片中，那只在生锈的、笨拙的铁锤和钉子的打击下挣扎、痉挛、抽搐、萎缩的手，就是二次世界大战中、现代技术文明中的人类命运。一根根因紧张所凸起的血管和筋条，标志着人对荒谬的徒劳抗议。正是在这样的气氛中，现代哲学的反形而上学沿着对人生、对逻辑和语言、对社会和历史的重新解释这三条路线，走向了同一个目标。尼采的"上帝死了"、维特根斯坦的"无哲学"、法兰克福学派的"始终是否定"分别在不同的领域为形而上学奏出了最后的哀乐。黑格尔早已设计好的葬礼由现代的生命哲学、科学哲学和"社会批判理论"共同举行。从本质到现象、从整体到个体、从有到无、从有意义到无意义，这是哲学、也是哲学史走过的足迹。斯宾诺莎也许是在无意中说出了现代哲学的精髓：

任何规定都是否定。

如果用这句话来说明现代哲学，那就得改为：现代哲学的

任何规定都是对传统形而上学的否定。

这里，我想说明：为了更突出、更简洁地完成本书的主题，在评述现代哲学的反形而上学的倾向时，将把众多的哲学流派进行大面积的或集中、或舍弃的处理。对本体论上的反形而上学的评述以生命化哲学为主；包括叔本华、尼采的意志哲学，柏格森的直觉主义，克尔凯戈尔、海德格尔、雅斯贝尔斯、萨特、加缪的存在主义，现象学的方法论作为生命哲学的背景适当地给予涉及。对方法论上的反形而上学的评述以科学化哲学为主，包括孔德、马赫的实证主义，罗素的逻辑原子主义，维特根斯坦的分析哲学，维也那学派的逻辑经验主义，波普尔、库恩等人的科学哲学，詹姆士、杜威等人的实用主义和结构主义、符号学等也会给予适当的注意。对社会历史哲学的反形而上学的评述主要以法兰克福学派为主，兼及其他的与此有关的理论倾向。同时，我的评述将打碎每个哲学家的体系，从几个角度将其放在相同的哲学倾向的大体系中来把握。比如，在述评生命化的哲学时，不是按着叔本华、尼采、克尔凯戈尔这样的顺序来叙述，而是分别从“个人至上”、“虚无”、“体验”等专题的角度进行评述。我个人觉得，这样做对完成我的想法非常适合。另外，现代西方哲学之丰富是我的能力所无法全面把握的。读者肯定能看出来，我的选择是有着鲜明的倾向性的。我从来不相信有离开了研究者的个人气质和文化背景的所谓纯客观的学术研究。哲学不是知识，而是人的行为；形而上学不是科学，而是生命的情感需要。正如波普尔所说：科学也是一种艺术创造。

二、生命化哲学对形而上学的反叛

2·1 从对悲剧的生命体验开始

翻开现代的生命化哲学的著作，会发现一种概念和范畴上与古典哲学的巨大差异。传统形而上学所使用的概念和范畴主要是与理性的逻辑推理相关的，如"理念"、"实体"、"逻各斯"、"必然和偶然"、"因果"、"时空"、"现实与可能"、"特殊与一般"等，而现代的生命化哲学所使用的概念和范畴大都与生命的情感体验直接相连，如"生命冲动"、"权力意志"、"酒神精神"、"悲剧感"、"厌恶"、"荒谬"、"不安"、"烦恼"、"恐惧"等……这种巨大的差异来源于人们的哲学态度的转变。没人再对世界的本源、统一性等问题感兴趣，而是全力关注个体生命的存在。与思辨性的理性主义传统相比，现代的生命化哲学不是从某种思辨的概念和先验的原理出发，与实证性的经验主义传统相比，现代的生命化哲学也不是从与人的生命没有价值关系、情感关系的单纯的感觉经验出发。在方法论上，生命化哲学既不注重逻辑推理，也不关心经验实证，而是依靠以深层的生命体验为基础的直觉。换言之，生命化哲学不愿象传统哲学那样去证明什么是真理，而是只关注人的生存状态，揭示生命存在的价值和意义；他们不想发现一种普遍的统一性，以便一劳永逸地解决问题，而是想描述具体的个人

存在，以便懂得生命并没有统一的本质。因此，生命化哲学的本体是那些最切身的、个体的生命体验，特别是对死亡、虚无等悲剧性体验；生命化哲学的方法是那种与生命冲动息息相关的直观的描述和领悟，特别是带有神秘感的顿悟。在这个意义上，(生命化哲学是柏拉图、圣·奥古斯丁的后裔。"狂迷"和"原罪"都不是知识、理论，而是生命体验。从整体上看)，生命化哲学家都是"体验型"的。他们的哲学颇有些艺术的味道，即不是把生命抽象化、概念化，而是直接描述生命本身。

如果不理解尼采的"酒神沉醉"，就无法把握"权力意志"的内在意义；如果没有被柏格森的"生命冲动"所震撼，也很难理解"直觉哲学"的深刻含义；如果不能分享克尔凯戈尔的"厌烦"，海德格尔的"恐惧"、"焦虑"，萨特的"恶心"、"虚无"，加缪的"荒谬感"以及他们对痛苦和死亡的热切关注，就无法懂得"此在"的哲学意义。一句话，没有发自内心的对个体的人生悲剧的深切体验，就没有现代生命哲学。加缪在《西西弗的神话》的开篇的那段话，最好地概括了生命化哲学的本体论：

> 真正严肃的哲学问题只有一个：自杀。判断生活是否值得经历，这本身就是在回答哲学的根本问题。其他问题——诸如世界有三个领域，精神有九种或十二种范畴——都是次要的，不过是些游戏而已；首先应该做的是回答问题。正如尼采所说，如果一个哲学家要自己的哲学受到重视，那他就必须以身作则；要是这种说法是正确的，人们就会理解到回答这个问题是多么重要，因为这种回答先于最后的行动。心灵对这些显而易见的事实是十分敏感的。但是，应该更深刻地分析这些事实以便使精

神明了它们。

如果要问，根据什么而得出这个问题比其他问题更为急迫这种判断呢？我会回答说，根据它要进行的行动。我还从未见过为本体论原因而去死的人。伽利略曾经坚持过重要的科学真理，而一旦他穷途潦倒，就轻易地放弃了自己的主张。从某种意义上讲，他做得对。为这个真理遭受火刑是不值得的。地球或太阳哪一个围绕着哪一个转，从根本上讲是无关紧要的。总而言之，这是个微不足道的问题。但是，我却看到，许多人认为他们的生命不值得再继续下去，因而就结束了生命；我还看到另外一些人，他们荒唐地为着那些所谓赋予他们生活意义的理想和幻想而死（被人称之为生活的理由同时也就是死的充分理由）。因而我认为生命意义的问题是诸问题中最急需回答的问题。……

在存在主义看来，因感到生存的无意义和荒谬而死远比为某种真理、理想、幻想而献身更有意义。因为前者是因发现了真实而死，后者是在虚假之中死去、没有我们值得为之献身的真理，只有为自身的有意义或无意义而放弃生存。这种领悟不是从思辨中产生，而只能是亲身体验的结果。严格的说，这不是哲学本体论的变化，而是生存方式的变化。作为这种变化的最早的体现者，无疑是与黑格尔差不多同时代的叔本华。

据说，在叔本华的书房中，有康德的雕像。翻开他的《作为意志和表象的世界》，也会从字里行间听到康德的声音。我以为，叔本华的哲学体系基本是以康德对现象界和物自体的划

分为骨架的，作为现象的表象世界和作为物自体的意志世界，表象世界只是宇宙的表层，意志世界才是宇宙的深层本质，意志世界绝对地高于表象世界，这显然是受到了康德关于伦理高于科学、人的自由高于人的知识的观点的启示。在对表象世界的论述中，叔本华抛弃了康德哲学的客观方面，全面发展的贝克莱的主观哲学。贝克莱的“存在就是被感知”和叔本华的“世界是我的表象”只是表述上的差别罢了。但是，强调主体在认识中的决定性作用也是康德认识论的特征。至此，叔本华并未为哲学增加什么新的东西，说他老调重弹，而且弹得并不高明也不过份。叔本华对哲学的真正贡献在于他赋予了“物自体”以完全不同于康德的内容，并以一个彻底的非理性主义者和悲观主义者的姿态使整个哲学史的面貌因之大变。

在康德，物自体尽管包括意志自由，但这与叔本华的意志毫无共同之处。康德的意志自由等于理性道德的绝对命令，这命令绝对排斥人的追求幸福的感性冲动，并具有一种乐观主义的色彩；而叔本华的意志等于非理性本能的生命冲动，这冲动以追求个人的幸福为目的，但是，由于这生命冲动所产生的欲求永无止境，因而它非但不能为人生带来幸福，反而使人类走向不可摆脱的悲剧。意志即痛苦，生命即悲剧是叔本华对哲学的最大贡献，康德哲学中认识论的悲观主义（二律背反）被叔本华生命化了。他认为意志就是不可遏止的盲目冲动，是人为自己的生存和发展而产生的本能欲求，欲求等于生命。但是，这欲求所达到的终点并不是近代的功利主义伦理学所坚信的幸福和享受，而是无法摆脱的痛苦。所以，生命是意志，意志是欲求，欲求是痛苦，生命也就是痛苦。因为一切欲求都是对生命匮乏的本能性反应，充实的生命不会有欲求。

欲求就是对自身处境的不满，不满就是痛苦。痛苦激发人去摆脱，去追求满足，但是每一个满足都是新的不满的起点，每一个幸福都预示着下一个痛苦的来临。人生就是这样一个被不满、匮乏所推动的过程，它永远不会终结，也就永远摆脱不了痛苦。只要你有欲求，就证明你在痛苦，欲求无限，痛苦永恒。因而，欲求愈高、愈充实、愈完美，人生就越痛苦，意志的最高境界不是幸福，而是痛苦。在宇宙中，所有的有机物都有某种程度上的痛苦感，但是只有在人类诞生之后，痛苦才获得了真正的生命形态，达到了自然界到目前为止所能达到的痛苦顶峰。而对于人类来说，感受不到痛苦的是庸人、蠢人，而天才和智者则苦难深重，越是杰出的人就越痛苦，最伟大的天才就是最深广的痛苦。欲求是一条永远可望而不可及的地平线，人生就是对地平线的追逐，痛苦与无聊的交替就是整个的追逐过程。人的最大悲剧就是他出生了。

更为深刻的是，叔本华认为人生摆动于痛苦和无聊之间，从来没有什么幸福，幸福的实质是无聊，而痛苦的实质是充实。幸福是欲求的满足，满足使生命失去了追求的动力，一旦目的达到，人就会静止下来，静止的直接后果就是无所事事。想要的都有了，人还能干什么，还想干什么。这也许就是法兰克福学派所说的“富足的疾病”吧。因此，宁可痛苦也不愿无聊，因为人的本性决定了他将永远运动，只要一息尚存，就要改变现状。在这个意义上，痛苦是对现状的一种超越、一种批判、一种反抗。在追求幸福的底层永远是痛苦，是生命悲剧。人从一出生，就被先天地抛入无边无际的痛苦之中，而无边无际就是虚无，也就是存在主义哲学所强调的人生必须面对虚无。而追求幸福的结果都是痛苦，这难道不是一种二律背反的荒

谬吗？不是剥去了宗教装饰的“原罪”吗？圣·奥古斯丁是现代生命化哲学的远祖。

必须强调的是，在叔本华以前的所有哲学都具有某种程度上的乐观主义色彩，而叔本华则是第一个彻底的悲观主义哲学家。乐观与悲观，作为完全相反的两种人生态度对于生命的意义要远远超过哲学上的一切分歧。它们不仅标志着两个哲学时代，更重要的是代表了两种价值观、两种生存方式的差异和冲突。既然以前的哲学史上充满了乐观主义的气氛，既然从叔本华开始，悲观主义的阴影便笼罩着现代哲学及至整个时代，那么就必须承认叔本华为人们审视世界和反省自身提供了一个新的角度、新的生存方式。正象相对于哲学史上的绝对主义而言，相对主义是一种新的思维方式和生存方式一样。从悲观主义、从痛苦、从罪恶的角度去观察，肯定会发现被乐观主义、被幸福、被至善所掩饰起来的新大陆。

另一片新大陆是叔本华从与理性主义相对立的非理性主义的角度发现的。他从生命意志出发，认为理性和知识仅仅是生命意志的客观化发展到高级阶段才出现的，是个人为了满足欲求的一种工具和手段。人类所面对的作为现象的表象世界是随着理性的出现而出现的，因而，作为工具和手段的理性非但不能帮助人类直入生命意志本身，反而常常将人推进表面的表象世界之中，使人类先天具有的意志直观被压抑、被歪曲。换言之，意志以及由此而产生的直觉洞察力、领悟力才是发现真理的人类天赋，而理性不过是在此基础上产生的一种辅助性工具，而且是一种常常将人导入迷途、虚假之中的手段。真正基于生命的悲剧体验的直观认识，一经理性的介入就会在某种程度上误入歧途。

好在，人类既然不能指望理性和科学把人引向真理，那么就会寻找其他的途径，而这条道路是从出生之日起就与人类相依为命的艺术。理性与科学是人类认识外部自然，也就是把握现象界的工具，而情感与艺术则是对内体验人本身，也就是把握本体界的工具。艺术与人的生命直接相连，无需借助任何媒介便能进入生命的底层。叔本华认为，艺术的直观使人完全进入一种忘我的沉浸境界，完成人与自身生命之间的最内在的直接交流。直观者和直观本身，也就是我们所说的主体与客体完全融为一体。这就不仅是把握真理、而且是暂时摆脱永恒的生命痛苦的方式，因此，认识真理与摆脱痛苦是同一的。艺术就是人的生命要超越痛苦的冲动的形式化。也许德国人的生命就本能地具有一种音乐的素质，它不仅产生过第一流的音乐家，而且产生了象叔本华、尼采这样的第一流的音乐鉴赏者。叔本华和尼采对音乐所作的精辟分析不是理论，而是审美体验。爱音乐和能够欣赏音乐在我看来就是生命本身的活力，音乐在时间中的流动以及转瞬即逝的性质，就是生命的永恒运动以及不断更新的对应形式。音乐紧紧抓住时间，时间就是生命的内在感受。曲调中的节奏快慢松弛、旋律起伏曲折、和声的烘托陪衬，把生命本身的欢乐与悲哀、紧张与轻松、上升与下降、前进和后退、冲突与和谐表现得淋漓尽致。但是，我不能同意叔本华关于通过艺术可以摆脱痛苦的观点，也不能同意尼采关于悲剧的沉醉使人类走向大同的看法。我认为，艺术不是为了摆脱苦难，而是为了更深切的体验苦难；悲剧不能引人走向大同，它只是把冲突、分裂、毁灭呈现给人类。审美的沉浸、忘我与其说是摆脱苦难和走向大同，不如说是更深入地使全身心沉入那冲突、分裂的苦难之中。它不

是让人明白自身的悲剧，而是让人在一个虚拟的幻象中亲身经历自身的苦难。叔本华、尼采的艺术观或许能解释一部分古代和近代的艺术，但是肯定无法解释现代艺术。看看那些具有代表性的现代艺术家的自白，很少有人认为艺术创作是为了摆脱苦难的。恰恰相反，他们认为艺术应该把苦难以及对苦难的体验推向极致。

其实，叔本华所强调的这种非理性直观在每个时代的哲学中都曾受到过不同程度的重视，而且大都是非常出色的哲学天才——柏拉图、圣·奥古斯丁、笛卡尔、斯宾诺莎、康德等。只不过叔本华使之更突出地呈现于人类的面前罢了。这种直观既超越感性(感性认识)、又不依赖于理性，既不能由经验证实、也不能由逻辑推出，它似乎象上帝，处在时间和空间之处，也就是有限之外，尽管我们至今从理论上还说不清这种神秘的能力的根源、结构、功能、存在方式，但是它的存在以及它在人的创造性活动中所发挥的核心作用却是肯定的。

尽管叔本华的哲学在形式上仍然是传统形而上学的一元本体论，尽管他象传统的哲学家们一样过于重视整体、普遍、统一而忽略了个体、特殊、分裂，尽管他认为通过艺术和彻底的禁欲主义能使人或暂时或永恒地摆脱和超越痛苦的现实人生，尽管他由悲观主义而赞赏一种逆来顺受的、认命忍从的人生哲学，但是这一切与他对现代文化的贡献相比都是次要的，悲观主义和反理性主义这两个相互联系的全新观点为现代人展现了一种新的人生气象。

叔本华之后，爱因斯坦对哲学的影响使叔本华的一元决定论的悲观主义、非理性主义提高到多元决定论的悲观主义、非理性主义。相对主义的宇宙观和人生观使叔本华的永

恒超脱破产了。尼采和克尔凯戈尔又把个人至上带进了现代哲学，这样叔本华的抽象的普遍的痛苦和非理性便有了具体的个体基础。我认为，尼采与叔本华之别主要不在于乐观与悲观之分，而在于整体与个体之分，更在于两种不同的生存方式之分。叔本华的哲学在形式上仍然因袭着学院派的理智方式，而尼采哲学的一切方面都是非理性的方式。康德仅仅是在叔本华的理论中生命化了，而尼采的生存方式本身就是生命化的个人至上和非理性。在这点上，尼采之于现代的意义如同卢梭之于近代的意义。叔本华是理论上的新角度，尼采是行动上的新方式。叔本华说：表象与物自体之间存在着现象与本质之别，意志是生命的本源；尼采说：现象就是本质，权力意志就是生命行为，个体就是宇宙。

叔本华与他以后的生命化哲学之间还有一种重要的区别：尽管叔本华发现了痛苦就是人生，是生命运动的动力，但是他的痛苦在终极的意义上是对生命的消极否定，他的虚无是对悲剧的一种超脱，是东方化的涅槃境界，是忘我、是人与宇宙合一。而他以后的生命化哲学认为痛苦和虚无尽管是对人生的否定，但却是一种积极的否定，生的意义是因为人意识到了痛苦、死亡，也就是意识到了虚无。虚无不是对痛苦的超脱，而是人生的前提和背景，只有面对虚无才是面对生命的价值。虚无是一种沉入，向生命底层的沉入。换言之，人无法超脱痛苦，那么就应该正视而不是逃避痛苦。人不应该认命忍从，而应该肩负着痛苦向虚无抗争，即便永远痛苦，即便虚无包围着生命，个体也必须作出自己的选择。因此，在对待痛苦和虚无的态度上，叔本华发展了一种懦夫哲学，一种逃避人对自由的先天责任的哲学；而尼采等人发展了一种强

者哲学，一种面对自由、对自由负责的哲学。叔本华的最高境界是基督教精神和东方式的，尼采等人的最高境界是酒神精神和希腊式的。权且把这种区别称为消极的悲观主义和积极的悲观主义之别吧。

2·2 “此在”就是不可重复的个体

生命化哲学对传统的形而上学的反叛的第一步是本体论问题的转移。传统的形而上学所要研究的首要问题是抽象的共相、整体、本源、统一性等。而生命哲学则专注于具体的、特殊的个体以及其生存状况，研究特定情况中的特定的个体的动机和行为——“此在”。生命化哲学全力推进由康德提出的、被叔本华强调的“伦理高于科学”、“生命高于知识”、“价值高于真理”的观点。生命化哲学的两位先驱者克尔凯戈尔和尼采的哲学的最核心的内容就是个体。个体是哲学的起点和终点。尼采在《权力意志》中说：

> 个人是一种全新的东西、创新的东西，绝对的东西，一切行为都完全是他自己。[1]

克尔凯戈尔在《那孤独的个人》中说：

> 假使我战死之后而愿有一块墓碑的话，我只要刻上

---

[1] 《西方现代资产阶级哲学论著选辑》，商务印书馆1982年版，第19页。

"那个孤独者"几个字足矣。①

的确，在哲学被整体、统一、普遍主宰了几千年之后，才发现了所有的一切都是虚幻的，只有个人才是真实的。克尔凯戈尔把那些研究世界的本源、人的本质的哲学称之为"无用的哲学"。这种哲学忽略了真实的人是个体存在这一最重要的前提。在这样的哲学中所发生的一切论争都是与生命无关的抽象形而上学，无助于解决个人生存的具体问题。而真正的哲学应该仅仅以"孤独的个体"为研究对象。它应该使人自觉地意识到每个人的独特存在，意识到做一个人的意义是什么。每个人都应该用自我选择的自由去肯定其存在，以与公众的统一性相抗衡。无论地位多么低，无论财富多么少，也无论在大众眼中多么怪异，只要能守住个体的存在和自由，就是卓绝的英雄，被认定为疯子反而是一种荣幸。甚或可以说，个人就是克尔凯戈尔的上帝，每个人都应该以一种宗教徒面对上帝的虔诚和狂热，献身于一种只属于自己的独特的生活道路。也许有人会问：克尔凯戈尔不是信仰上帝吗？既然上帝在，还会有个人和"孤独的个体"吗？不错，他的哲学充满了宗教式的激情，但是他的上帝不是中世纪神学中的那种属于所有人的神，而是每个人自己的神，是康德所说的那种每个人只为自己创造的神。与其说克尔凯戈尔信仰上帝，不如说他以对上帝的虔诚和热情关注个人。上帝的启示只向个人显现，上帝的声音只有个人能听到，只有个人单独面对上帝才能领悟神的秘密。一句话，上帝就是你自己：

① 《祁克果（即克尔凯戈尔）人生哲学》，1963年香港版，第62页。

> 基督教就是精神，精神就是内在性，内在性就是主观性，主观性本质上就是激情，而激情达到了高峰就是对一个人的永恒幸福的极其无限的、个人的、强烈的关心。①

克尔凯戈尔在《非科学的总结性书后》中写下的这段话意在强调：人对上帝的宗教体验决不能为他人所共享，这种体验必须具体地、内在地只属于个人，成为一个基督徒就是成为一个人。

尼采之所以被称为现代狂人，就在于他作为一个哲学家和作为一个人都是独一无二的。他认为哲学就是探讨怎样使一个人变成一个独特的人。他的“超人”便是与整个社会相对抗并以个人独有的活力击碎社会统一性的强有力的个人。“超人”首先是一个独特的人，独特的人才有力量，他主动地以自己的独一无二的价值使自己从众人中分离出来，去实现自身的自由。我认为，“超人”不是类似上帝的实体，而是自由的个人，他所要超越的仅仅是众人与社会的规范。谁能做一个独一无二的自由人，谁就是“第一流的人”，是“超人”。尼采抛弃了一切所谓的学术问题，把自我发现和自我完成作为一个哲学家、一个活生生的人的最高生活目标。无论你想什么、做什么，你都应该成为你自己。培根相信“知识就是力量”，这是相信普遍性、统一性的力量。而尼采只相信“独特的生命就是力量”，这是相信个体性、特殊性的力量。两种力量之间的差别从一个角度反映了两个时代的哲学之区别。在尼采的眼

① 转引自《理想的冲突》商务印书馆1983年版，第179页。

中，从来就没有什么教育者，一切有用的教育都是自我教育。教育不是让人相信他个人之外的东西，而是让人发现他自己。在《查拉斯图拉如是说》中，他告诉人们永远要争取做第一流的、超越众人之上者，所以每个人首先应该通过各种途径走向自我发现，受教育就是自我发现的途径之一：

> 你们说，你们信仰查拉斯图拉，但是，这于查拉斯图拉有什么关系！你们是我的信徒；但是这于一切信徒又有什么关系！你们还不曾找寻自己；你们先找到了我。一切信徒都如此；所以一切信徒都不值什么。现在我命令你们：忘我了我而找你们自己；我等到你们都背叛了我的时候，我再回到你们这里来。①

然而，做一个独特的人并非易事。克尔凯戈尔和尼采都强调：每个人只有通过自己的努力，通过和各种同化相对抗，通过孤独和痛苦的内心体验，才能成为真实的个人。换言之，做一个人的意思并不是活着，活得安逸、省事、一帆风顺，而是活得独特、活得危险、艰难、曲曲折折。

对个人，克尔凯戈尔和尼采象一团灼热的火，是献身于独一无二者的激情。这团火、这激情在存在主义哲学中燃烧成弥漫世界的烈焰，焦灼着大地、天空、海洋和每个人的心灵。“存在”，这个从古希腊到黑格尔都与普遍、统一、抽象息息相通的哲学范畴，在存在主义哲学中变成了具体的个人的存在和自由。康德的“人是目的”变成了“个人是目的”。存在是个人的，

---

① 《查拉斯图拉如是说》，文化艺术出版社1987年版，第91—92页。

选择和行动是个人的，真理和价值是个人的，成功与失败、幸福与痛苦是个人的，一句话，自由以及对自由的责任是个人的。自由就意味着个人对自己的思想、决定、选择、行为负责，也就是自由的个人先天地被判定对自由负责。存在主义的第一位代表人物海德格尔是现象学大师胡塞尔的学生，但是他把老师解决认识论问题的现象学方法变成了对本体论的解释学方法。而对于海德格尔来说，本体或者说哲学研究的核心对象是“我存在”而且“必须存在”。胡塞尔的现象学意在为科学认识提供方法，而海德格尔的现象学则旨在解释人的存在及其方式。海德格尔深受狄尔泰的影响。狄尔泰认为研究人不能做任何超验的假定，只能从人的“现存在”出发来对这种“现存在”作出解释。由此出发，海德格尔认为个人的存在优于其他一切存在，是一切其他存在的根据。唯其从个人存在出发，方能解释其他存在。而对个人存在的解释却完全不依赖于其他存在，个人的存在只有通过其存在自身才能被把握。也就是，通过自己发现自己。因此，哲学只能以个人的存在为出发点。科学、逻辑、哲学以及一切有关真理的知识之所以存在，是因为有以个人为基础的人的存在。在人存在之前和之后无真理可言，人高于真理，真理是人的存在的工具。个人的存在象一扇流通空气、摄入阳光的窗子，探索者只有通过这扇窗子才能发现一切存在。因此，海德格尔认为，“存在”不能象传统哲学那样被分为现象的或暂时的存在和本质的或永恒的存在。而是以个体存在为核心，存在就是本质，瞬间就是永恒。因为个体存在的独一无二规定着自身的本质，个体存在的不可重复使之具有永恒性。传统哲学对本质和现象的区分必然导致普遍与特殊、抽象和具体、共在与个体存在之间的决

定论关系——从特殊的具体的个体存在中人为地提升出一种普遍的、抽象的共在，以决定个体存在。这是对人的形而上学式的歪曲，是用僵死的理论来代替活生生的个人。所以，海德格尔认为个体存在先于一切理论规定，它只与自身相关。哲学就是将人们引向这种结论：它存在在此时此地，又随时可能存在于彼时彼地。他对"本然的存在"和"非本然的存在"、"实存"与"现存在"之间所作的区分，没有本质与现象之别的意思。而是指人的现在存在和建立于此之上的诸种可能的存在。换言之，非本然的存在是人的现状，本然的存在是人的未来可能性，现状的非本然性在于它随时都要改变，要被人的新的选择所超越；可能之所以是本然的，就在于它规定着人的存在不是固定不变的，而一个充满无限可能性的向未来开放的运动过程，是对人的现存在的超越。可以说，在海德格尔那里，"存在"就是由每个人的特殊的气质、经历、体验、情境所构成的开放性的个体存在，是由现存在向实存的运动，其终点是死亡，也就是"无"。死亡之所以对人生意义重大，不是因为它是人类整体所面临的问题，而是每一个体所必须面临的问题。死亡并不威胁抽象的人类，只威逼具体的个人。生命之意义在于：每个人由"现存在"出发面向实存，也就是面向未来的死亡和无，必须作出只属于自己的选择。对于每个人来说，死亡不可选择，但是怎样去死、即死亡的方式则可以自由选择。怎样死就是怎样生。因此，海德格尔的存在就是个体走向死亡的过程。

雅斯贝尔斯在许多具体的观点上不同于海德格尔，但在强调存在即个体的这点上则是存在主义哲学一以贯之的主题，取消了个人，就等于取消生命化哲学。海德格尔是从存

在主义与传统形而上学的区别的角度来进入对个体存在的解释学阐明，而雅斯贝尔斯从对科学与哲学的区别的角度肯定个体存在。他指出：科学知识是普遍性的学问，其结论的真理性对任何人都有效，但是科学只面对非生命的对象，当它转而应用于说明生命现象、特别是人的时候，便把实际存在的活的个体抽象化、一般化、僵死化了。通过科学知识，人失去了个体的具体存在、失去了独一无二性和活力，变成了可以等量或等质交换的物，在人与人之间，科学划了一个等号，就象在两个数字之间一样，也象进入市场的货币、商品一样。科学应用于人的领域必然导致人变成东西。而哲学是个别性的学问，它所面对的研究对象仅仅是非理性的、不可重复的个体。这种个体在历史上只出现过一次，他是时间中的唯一一瞬，是空间上的唯一一点。他存在，便意味着一种不可被剥夺的独一无二的可能性，意味着他的降临为世界增添了一个与众不同的生命。每个人都是这样的生命、都具有这种可能性，关键在于能否进行自我选择。雅斯贝尔斯的所谓"世界探源"就是要把在科学的普遍性和社会的整体性同化下，被变成随便替换的我解放出来，其宗旨是启示每个人向自己敞开他自身的潜在可能性，提醒人们时刻意识到个体的确定性就是个体自由。

雅斯贝尔斯在《论自由的危险和机会》中说：只要人是活着的，人的前途就永远取决于人自己。①从这种自我拯救出发，雅斯贝尔斯认为，不必反对宗教，因为宗教的拯救是上帝只通过个人自由向个体宣布启示；也不必反对哲学对形而上学的拯救，因为哲学的拯救并非接受一种总体性的形而上学，

① 《存在主义哲学》，商务印书馆1963年版，第233页。

而是在每个人各不相同的、不可替代的、只服从于个体自我的哲学探讨中才存在着拯救。他反复强调，必须使每个人意识到：无论是对于历史和时代的时间而言，还是对于民族和人类的空间而言，我都是一个特殊的、无法重复的个体，我必须永远通过我自己的内在的选择和行为来争取我的自由。人作为存在，通过他只依靠自身所作出的独一无二的决定，突破一切封闭性。

在存在主义的哲学家中，萨特是最接近世俗的一位，也是最彻底的无神论者。存在主义哲学的一切最重要的观点通过萨特而进入生活之中。他的哲学不仅通过其理论著作公诸于世，更通过他的剧本、小说浸透人心，通过萨特本人的生活方式达到街头巷尾。他承认海德格尔等人把"存在"解释为具体的个体存在的观点，并借助于胡塞尔的现象学还原法，把人由抽象的本质共在还原为具体的现象个体。人既没有由自明概念出发的先验本质，也没有从经验中抽象出来的本质，从来没有。个体的独特存在就是一切，所谓"存在先于本质"是说在存在的后面、里面什么都没有。存在就是存在，不决定于任何普遍必然性。存在就是特定情境中的特定个人(行为)。在《苍蝇》这部戏剧中，当主神宙斯要求奥勒斯特放弃自由、悔过自新，以求宽恕之时，奥勒斯特回答：

> 我知道，我对自己是陌生的。我超乎寻常，违情悖理，既无辩白，也无别的依靠，只有靠我自己。但是，我不会回到你的法律管束之下，我已被判处为没有别的法律可循，只能遵循我自己的法律的了。我不会回到你的大自然中去，大自然里已划出了千条道路，条条都通往你那

> 儿，但是我只能走我自己的路，因为，我是一个人，朱庇特，每个人都应该闯出自己的路。大自然厌恶人，而你，至高无上的诸神之王，你也厌恶人类。①

在这里，人既不受制于自然的必然，也没有被上帝指定的命运，人是什么、能够成为什么完全取决于每个人自己，这就是自由。自由是先天的，人一出生就被判定为必须自由，人没有选择不自由的自由。更重要的是，自由之路不是一条人类共享的道路，而是无数条个人选择之路。哲学就是要提醒人们：具体个人的存在，先于任何理论对人所作的本质概括。人也决不能按照理论概括所规定的本质去生活，而是用自己的每一行动、每一体验、每一激情、每一思考去选择个体的存在。不是本质创造和规定人，而是人的个体存在不断地用行动创造自己的本质。在萨特看来，我不是抽象之物，我就是我拥有的世界——我的房屋、烟斗、书籍、汽车、恋人、思想、感情。“存在先于本质”就是自由先于本质，因为自由就是每个人与生俱来的存在，它使人的存在成为可能。本质决定于人的自由，而不是相反。正因为世界是我的世界，所以在世界上我选择我自己，而选择就是发现世界和创造价值。在萨特那里，发现与创造世界不是理论或知识，而是自我选择的行动，是创造价值（在这里，能看到马克思的行动与实践的哲学对存在主义的影响。区别在于：马克思把行动放在大众身上，而存在主义把行动落实到个人身上）。个人是世界的发现者和价值的创造者，并对自己的创造负有完全的责任。

---

① 《萨特研究》，中国社会科学出版社1981年版，第247—248页。

"自在的有"与"自为的有"的主要区别之一就在于："自在的有"是既不选择又逃避责任的人，他通过依赖他人、没入群体而欺骗自己，是"不老实的人"。"自为的有"是既自我选择又对选择的后果完全负责的人，他通过把别人变成对象而使自己成为主体，是"老实的人"。人之所以是价值的创造者就因为人的先天自由决定了他只能在毫无帮助的情况下去自我选择，而选择就是献身于某种自己认为有意义的价值。因此，一切价值都是相对于我自己，任何人也无权或强迫、或诱惑我献身于某种价值。在萨特看来，自由即选择、选择即创造价值，价值即责任。自由的人必须对自己负责。人生最有意义的是自我选择，那怕这选择非常危险、荒唐、乃至错误。而最无价值的是既不选择也不负责。萨特最讨厌这种人：

> 他是在选择岩石的万古不变和坚不可摧性，选择象服从首领的战士那样的不负任何责任——而他并没有首领……总之，他选择了那种现成的、不能问的、莫名其妙的"好"；他不敢正视它，因为害怕被迫去议论它，去寻找另外一个"好"。①

服从于他人的不负责任，现成、省力、安全，不必付出内心痛苦的代价，但是这种人却以放弃自由为代价，以自我欺骗来换取这个"好"。他不是自己为自己打开通向自由的门，而是被别人引入某种本来不属于他的生活。这样的生活，即便再"好"也无意义。

---

① 转引自《理想的冲突》，第241页。

然而，人不是生活在虚无一物的空旷中，而是生活在世界上、生活在人们、也就是他人之中。研究个人就必须涉及自我与他人、个体与群体之间的关系。生命化哲学是在全力肯定个体存在的前提下来理解个人与人们之间的关系的。生命化哲学认为，虽然个人必然被抛入环境或既定的现实——他人——之中，虽然个人不能不与人们发生某种关系，但是这决不会是一种心心相印的和谐，而是在根本上无法沟通的冲突。个人并不是宿命式地成为人们中的一员并受制于社会的同一化。毋宁说，人们为个人的自由设制了阻碍，正因为有阻碍，争取个人自由才显得有活力、显得可贵。个人被判定为自由，这意味着个人被判定要通过与他人、人们、社会的较量而获得自由，意味着个人必须以自身的力量去对抗来自他人的威胁，去粉碎社会现实强加于个人的规范、法则、意义和价值。尽管这种对抗常常以失败告终，但是关键不在于对抗的结果如何，而在于对抗本身、对抗过程就是自由本身、就是个人争取自由的过程。或者说，个人与他人、与社会的对抗就是人的存在和自由的标志。一方面，个人要冲破强加于他的一切既定现实而选择自己的价值；另一方面，人们要同化反抗中的个人，将个人纳入大众化的统一模式中。个人希望自己的生活只属于自己，越独特越好；人们则要求个人从属于共同的生活，越一般越好。在这种个人与人们所进行的自由和反自由的对抗中，生命化哲学毫无保留地站在个人一边。在克尔凯戈尔的哲学中，与"孤独的个体"相对立的是"公众"。而"公众"则是虚幻、怯懦的别名。"公众"既不是时代和民族，也不是社会的组织、集团。"公众"并不实际存在而仅仅是个抽象的符号而已。"公众"所做之事，并非真正的"公众"所为，而是几个或

更多个个人所为。个人做事打着"公众"的旗号，要么是欺骗，要么是怯懦，要么是以欺骗来掩饰怯懦。克尔凯戈尔在《作者对自己作品的看法》中说：

> 哪儿有公众，哪儿就有虚伪性；……即使每一个私下里各为自己的个人掌握了真理，但是，一旦他们全都聚集在一个人群里，——一个任何有决定性的大事都由它解决的人群，一个进行表决的、吵吵嚷嚷的、喧声震耳的人群——，那么，虚伪性就立即显示出来。①

凡以"公众"的名誉行事者，都是不相信自己的力量的弱者，他们为掩饰其无能而创造了"公众"这个貌似合理的名词。在这种掩饰的背后，是既无自主性又没责任感的一堆人。他们把成功封给"公众"，更把失败推给"公众"，似乎一切都与我无关。因此，"公众"是一切，又什么都不是；它拥有万事万物，又虚空无物。换言之，作为抽象名词，"公众"是一切，而作为实际存在，公众是空无。克尔凯戈尔由此认为，"公众"是非存在、非真实。但是，"公众"却是一种以欺骗为核心的同化力量，作为真实存在的个人要想坚持自由，就必须抗拒公众。尼采对公众的抨击比克尔凯戈尔还要激烈，不仅在理论上，而且在生活中他是现代世界中少有的反抗公众标准的人。他认为公众是规范、既成现实、固定不变和平庸的同名词。想当公众的一员是最容易的。不用自我思考、自我判断、更不用自我决定和行动。只要你愿意，就能够不费吹灰之力地接受流行的

① 《理想的冲突》第177页。

文化、环境和别人早就为你安排好的命运、位置。你可以按照人人遵守的标准，跟着人群移动。这样做人，平静而无内心的骚动，安逸而无面临孤独的危险，省力而无拼搏的艰难，因为社会就是为了把价值赐给那些并不想有个人生活的平庸者的。而高贵的人则是对抗芸芸众生、不遵从流俗的强者。实际上，尼采对“主人道德”和“奴隶道德”的区分，决非带有等级制色彩的贵族意识，而是他阐述个人与社会之间的关系的理论范畴。“主人道德”就是一切由个人作主，不顺从任何人；而“奴隶道德”就是一切服从于他人，没有任何自主。前者要求人永远做超于众人之上、独立于世俗道德之外的第一流人，后者要求人永远做在众人之中，受世俗道德所左右的庸人。这样，尼采激烈地抨击了属于“奴隶道德”的品质：被称之为“善”的怜悯、容忍、仁慈、宽恕、温顺等。这是人失去自己、失去生命力的表现。要求宽恕、同情别人的人实际上是希望别人宽恕和同情自己，正象一位国王要求全体公民爱国实际上是要求大家爱他自己一样。而尼采高扬那些被称之为“恶”的“主人道德”：残酷、强力、竞争等。用尼采自己的话说，“主人道德”就是自己决定价值的能力，它无需别人的帮助和同意，只靠自己创造价值。在《善恶之彼岸》中他说：

> 高尚的标志是：决不想把我们应尽的义务降低为每一个人应尽的义务；不愿把自己的责任委之别人，也不愿别人分担；既考虑到自己的特权，同时也考虑到在自己应尽的义务中来行使这些特权。①

① 《理想的冲突》第196页。

这就是一个有能力自我创造、自我控制、自我负责的人。无论是善还是恶，无论是成功还是失败，都不与他人分享。让大家共同享受的道德在骨子里是让大家共甘苦，给所有人以幸福的道德是把痛苦也让所有的人承担。这种道德听起来颇为高尚，但它违反了起码的事实：每个人的幸福和痛苦是任何人无法分享和承担的，因为只有某人在经历他的幸福和痛苦，除此以外，没人再能经历。"分享"是弱者的乞求。幸福是个人的特权，痛苦也是。

海德格尔把与个人相对立的公众称之为"人们"。"人们"也就是非本然的个人。在这种存在中，一切个体的特性全部消失了，剩下的只有平均化的人。它把通向"实存"（个体存在的可能性）的方向遮掩住，逃避自我决断和自我负责，从而把"存在"变成非存在。海德格尔称这种被"人们"同化的个体是"不踏实的存在"。他把自己作为被人使用的物，也把别人作为自己操纵的对象。我不再把自己看成一个独特的存在，而是当作某种职业、某些职务。别人做什么，我也做什么，从而获得一种心安理得的慰寄。的确，没入"人们"无个性的安全境遇之中后，凡事都不用自己拿主意、想办法，是一种很舒适的生活。"人们"就是"我"，"我就是人们"，大家可以互相交换。"人们"的决定就是我的决定，"人们"的成功就是我的成功，"人们"的忠诚就是我的忠诚。"人们"的敌人和朋友就是我的敌人和朋友。海德格尔说这是"无人称"存在，就象某一类物件有一个共同的名字，而每个单独的物件不再用起名一样。与此相对立的是"本然的存在"——个体，也就是"踏实的存在。"在这里，人应该对抗"人们"的同化而成为自己。他不能逃避自我决定和自我负责，哪怕是痛苦的、动荡的。他不是物，而是个

有独特性的人。他不想驾驭别人，也不想被他人控制。他的生活目标不是为"人们"的幸福，而仅仅是完成独特的自我。他准备随时反抗一切有碍于个体自由的"人们"。他不想永生，而是承认自己必死，但他更懂得以什么方式在什么时候死是无法把握的，因而他要作为一个人而好好地活。"踏实的人"和"不踏实的人"的区别就在于：怎样面对"人们"，是独立于外，还是没身其中？是对抗还是顺从？海德格尔显然是肯定前者而否定后者。

雅斯贝尔斯虽然认为个人的存在必须置于人与人之间的交往之中，但他并不认为个人只有无条件地顺从社会才能存在。他虽然也主张"爱"，但他认为爱是一种冲突并通过冲突才能实现。与其他的存在主义哲学者相比，他关于个人与社会之间的关系的理论更富有时代感。他认为西方现代社会是一种以技术统一性的"平均化、机械化、大众化"为特征的极权主义，它使个性、自由变得日益不可能。更重要的是，技术极权导致了经济上的垄断和政治上的专制，在社会全面的技术化的控制中，个人成为无意识的牺牲品，一切人都将被卷进这架社会机器之中，被碾得粉碎，这些碎片已失去了任何人的特征。他在《新人道主义的条件和可能》中说：

> 在这种政治机器里，……人仿佛就是一张纸，仅仅是一份证明书、身份证、判决书、等级划分证件，就能使人获得幸运，使人受到限制，使人遭到毁灭；①

① 《存在主义哲学》，第237页。

因此，在这样的社会群体面前，要么独立于社会，作一个不依赖于任何社会支持的完整的个人；要么进入社会，充当支撑社会的一份子。存在主义的新人道主义就是要让人懂得，生存的意义和价值只在于争取自己的独立和自由。那些失去个体的人们被虚假的共性所欺骗，把普遍性作为最高价值，一发现与众不同，就会若有所失或惶惶不安。他们最害怕的是被抛弃。雅斯贝尔斯认为这是现代世界和现代人最可耻的堕落。

在存在主义的哲学家中，萨特对个人与他人之间的关系的看法也许是最激进的。他不仅认为个人与社会之间的对抗是个人价值之所在，而且认为人与人之间从来就没有平等与和谐，只有相互的征服。他在《存在与虚无》中专门论述了"为他的有"。他说："冲突就是'为他的有'的原意"。人与人之间的一切关系都是主奴关系。要么我把他变成对象、工具、物体，而我成为他的主体；要么他把我变成对象、工具、物体，而他成为我的主体。用萨特的话说，当两个人的目光相遇时，总要有一方通过把对方同化而使自己成为"自为的有"(独立的个体)，而使对方成为"自在的有"(失去独立性的固定之物)。因此，能否抗拒"他人的目光"便成为一个人能否保持个体自由的标志。"他人即地狱"就是说每个人都只能把别人看成是一种对我的自由的威胁。他甚至认为"恋爱"关系也是如此。爱情的双方总有一方要成为对象、物件或奴隶。正常的爱情是双方不断地互为对象和奴隶。爱情是冲突，是相互的自我贬低。希望被爱就是想把自己作为一个对象献给别人，或者把自己装扮成一个楚楚动人的对象来勾引他人。放弃自己、放弃主体性是希望被爱的结果。如果一个人在恋爱中永

远只坚持主动的“我爱”，而不希望“被爱”，他就始终是主体，是自由人。但是人不可能如此。他的“我爱”常常演变为“被爱”，也就是由主体变成对象。因此，“恋爱”关系象人与人之间的其他竞争关系一样，是一场无休止的搏斗，在这里人人都想消灭别人的个体性，但在同时又不自觉地消灭了自己的个体性。萨特说人与人之间永远不会有平等，近代伦理学中的既保持我的自由又尊重他人的自由仅仅是离开现实的抽象愿望，善良然而虚伪。他说：

> 于是，尊重他人的自由是一句空话：即使我们能假定尊重这种自由的谋划，我们对“别人”采取的每个态度也都是对于我们打算尊重的那种自由的一次践踏。①
>
> 因此人的实在无法摆脱这两难处境：或超越别人或被别人所超越。意识间关系的本质不是“共在”，而是冲突。②

小至一句话、一个眼神、一下抚摸、一次微笑或哭泣，大至一个讨论、一场战争、一次集会……只要在人群中、他人中，每个人都只能有两种可能的存在方式：为我的存在和为他的存在，也就是自由和奴役。人的价值就是抗拒他人的目光，摆脱奴役，成为自由的个体。

这一切告诉人们：从来就没有传统的形而上学中所一贯强调的所谓共同的、统一的、抽象的本质，也没有建立在这种本质之上的普遍价值和绝对真理。而只有具体的、相互对立

① 萨特：《存在与虚无》，三联书店1987年版，第527页。
② 同上书，第552页。

的、特殊的个体，以及建立其上的特殊价值和相对真理。哲学的出发点只能在这种不可替代、不可重复的个体存在之中。必须强调：没有两个完全相同的人，因而就没有两种完全相同的生活方式。我就是我，仅仅是我，无论是成功还是毁灭，我的事业都是他人的墓志铭，我的生存之路对于他人来说都是绝路。谁发现了自我谁就发现了世界，谁完成了自我谁就完成了世界，谁独立于社会之外谁就进行了一次成功的生命超越。如果说，在传统的观念中，越普遍、越抽象、越具有社会性就越有价值；那么，在现代观念中，越独特、越具体、越具有个人性就越有价值。

然而，必须指出，现代哲学中的个人至上与近代哲学中的个人主义有着背景和哲学深度上的差异。近代哲学中的个人主义是新兴的工业文明对衰老的农业文明的取代过程中的产物。它是对中世纪政治上的封建大一统和思想上的神学专制的反叛，是作为工业文明的理论支柱而与资本主义的私有制和民主政体同步的。这种个人主义与当时的社会现实处在协调的关系之中，是辩护主义哲学。因此，在理论上，近代的个人主义还不是把社会完全看成个人的对立面，而是在社会整体的制约下、也就是在"社会契约"的制约下来确立个人的价值，并把个人的最终解放寄托于一个终极的理想社会之上。同时，对契约关系中的个人价值的肯定主要着眼于经济的、政治的权利方面，带有浓重的功利主义色彩。换言之，近代的个人主义所肯定的个人一方面更侧重于人的物质的、肉体的享受，另一方面，是对理性人的全面肯定。而现代哲学中的个人至上是在后工业文明对日益显得衰老的工业文明的取代过程中产生的。它是对近代以来的科学和技术的至上主义及其极权倾

向的反叛，是与工业文明、科学理性相对立的。这种个人至上与现存秩序相对抗，是具有批判精神的超前意识。因此，在理论上，现代的个人至上把社会作为个人的对立面，在个人对社会的反抗中确立个人的价值。同时，对与社会相对抗的个人价值的肯定更侧重于文化的、生命的方面，是一种超功利的哲学。它深入到每个人的存在本身和生存方式之中，以一种生命还原的视角看待个人的价值和自由，并且更侧重于肯定受理性压抑的情欲生命本身，也就是进入了人的本体层次。在现代哲学中，只要独特，就无所谓善恶。换言之，现代的生命化哲学不是从理性的、社会的角度来看待个人的价值，而是从一种非理性、非社会、非整体的角度来看待个人的价值，也就是以一种超越性的纯个体标准来衡量人的价值。正象西方的现代美学要求用"纯诗"、"纯形式"来衡量艺术一样。因此，现代哲学中的个人至上相对于近代哲学中的个人主义来说就是一种纯哲学。

既然个人的价值只在于个人自身，而不依赖于任何外在的因素；既然个人只有突破"公众"、"人们"、"他人"的同化，才能确立自己的价值；那么，生命化哲学中的个人就永远是孤独的个人。因为社会和群体总是要求统一性、整体性、规范性，而个人的自我实现只能是冲破和超越社会之后的特殊性、个体性、自由性。从克尔凯戈尔和尼采开始，生命化哲学从来没有忽略过孤独体验对生命的重要性。无论是从个体价值的角度看，还是从人与人之间根本无法最终沟通的角度看，孤独都具有象自由一样的先天性。换言之，孤独就是自由者所必然产生的生命体验。尼采在《善恶之彼岸》中说过的一段话可以代表生命化哲学对孤独的看法：

> 因为孤独作为对纯洁性的一种崇尚的爱好和渴望，对于我们来说是一种美德，这种纯洁性认为人与人之间——“社会上”——的一切接触总是陷入不可避免的非纯洁性之中。整个社会总是使人以某种方式，在某地某时变成“平庸”。①

作为纯洁性的孤独显然是指个人对社会同化力量的对抗和超越。越个人就越纯洁，也就越孤独。但是，我想提醒一下：生命化哲学中的孤独之纯洁与中国古代哲学中的孤寂之高洁之间有着根本的区别。屈原式的“举世皆浊我独清”和尼采式的社会使人污浊的含义完全不同。我认为，二者的区别在于：屈原式的孤独是被动的、暂时的，而尼采式的孤独是主动的、与生命共始终的。孤独，不是被社会所抛弃并希望重新回到社会的被动孤独，而是主动地抛弃社会、从而超越社会的能动孤独，才具有个体自由的深度与价值。被动的孤独属于那些弱者、庸才和奴性人格。这种人格把在社会群体之中视为人的肯定状态，而把孤独视为非人的处境，因而，在被社会所抛弃之后（罢官免职、流放等），千方百计地要摆脱孤独，重新回到具有安全感的社会群体之中。“屈原放逐，乃赋《离骚》”，中国古代文人的忧患诗所吟唱的主要是这种被动孤独。对“高洁”的赞叹无非是一方面为了向社会、向众人、向君王证明我被抛弃是不合理的，应该让我重新回到众人、社会和君王的怀抱之中；另一方面是自爱自怜的自我安慰。即便是

---

① 《理想的冲突》，第197页。

那些主动引退，洁身自好，不与统治者同流合污的志士仁人，他们所对抗的也不是现存制度、社会整体本身，而是在他们看来社会整体中的堕落部分，是某些小人、奸臣与昏君。因此，以被动的孤独体验为基础的人格不具有个体自由的意义，只具有较高的整体意义。而能动的孤独却只依靠个人的生命力的全部起动，通过个人与社会的殊死拼搏才能取得。它是属于强者、天才、自主人格的心境。这种人格把置身于社会的安全感中视为非人状态，而把独立于社会之外的孤独视为人之所以为人的必需心境。不是被动地接受孤独，而是能动地创造孤独、寻找孤独，全身心地沉入孤独之中。而决不希望重新被社会群体所同化，并把与社会相协调视为个体生命的机械化、平均化，也就是非人化。尼采曾宣布：宁做酒色之徒，而不做正人君子。这就是他的“超人”。“超人”即主动地超越芸芸众生，始终保持着一种超前的孤独状态。如果真有那么一天，每个人都能获得能动孤独，那么人类将从此自由。然而，历史证明，能够争取到并保持住这种能动孤独的只有极少数天才，而且还不是一生的每时每刻，而是某时某刻。这又不能不使我想起卢梭的那句名言：人，生而自由，却无往不在枷锁之中。这或许就是生命与生俱来的二律背反，是人与人之间以及一切对抗的真正根源。

我相信，人最自由、也是最有价值的时刻，不是向全世界宣布：我是人类的代表；而是宣布：我是独一无二的个人，全世界只有一个，我不代表任何人，只代表我自己。也就是说，只有当你通过自己的存在内在地意识到自己是独立于任何人的个体之时，即意识到永恒的孤独之时，你才领悟了你的“存在”。

2·3 "此在"就是永不固定的虚无

生命化哲学对传统形而上学的反叛的第二步是：由固定之有进入变化之无。形而上学的全部梦想都是建立在这样一个虚构之上的：人有一个固定的本质，宇宙有一个永恒不变的实体，人类有一个最终的美好归宿，只要能够在精神上把握住这本质、这实体、这归宿，也就发现了终极的真理和至善，从而超越自身死亡的有限性，进入永生的无限性。对"理念"、"上帝"、"灵魂不死"的坚信就是对永垂不朽的坚信。换言之，传统哲学相信一个"固定不变的有"存在。古希腊的"原子"、"理念"也好，中世纪的"上帝"也好，近代哲学中"理性"、"经验"也好，都是这种"有"，方式不同，实质则一。虽然时有怀疑，但传统哲学只是怀疑以何为人的本质、认识的本源、宇宙的实体、人类的归宿更合理，而不是怀疑"人有固定的本质"这一命题自身，因为在他们那里，这一命题是自明真理。所以，截止现代哲学，古代与近代的哲学大都是以一种本质、一种权威、一种有来代替另一种本质、另一种权威、另一种有（例如用"上帝"代替"理念"，用"理性"代替"上帝"、用"经验"代替"理性"）。换言之，传统哲学的发展是在寻找固定之有的心理背景中展开的，因而也就无法真正地突破形而上学。休谟式的怀疑主义在传统形而上学的强大阵容之中，犹如空谷之音。

现代的生命化哲学与传统哲学的最根本的区别之一，就是把"固定之有"变成了"运动之无"。"虚无"首先标志着一种现代人所特有的休谟式的彻底怀疑主义，它指向了对人本身

的怀疑，即怀疑人是否有固定的本质。在这种怀疑的审视下，人由“本质”变成了“现象”，由“固定”变成了“运动”。叔本华、尼采的“意志”范畴尽管有极大的差别，但是在强调“意志”的永恒运动上则是一致的。用尼采在《权力意志》中的思想来概括就是：意志是一种不知满足、不知厌倦、不知疲劳的迁化——我这个永远在自我创造和自我毁灭的酒神世界。① 这种“迁化”永远不会停止，直到死亡，而死亡也是“无”。在柏格森的直觉哲学中，生命是永恒的绵延，是时间之流的不停运动，这运动无始、无终、无方向，仅仅是运动。过去、未来、现在并没有固定的秩序，而是在生命的绵延中相互交融、浸透，你中有我，我中有你，这就是那永不停息的生命冲动，它能冲决一切堤岸，詹姆士的心理学所揭示的“意识流”，也从意识特性的角度证明了人的生命处在一种不断的运动中。它无始无终，不固定、不静止。在时间的参照下，前一刻不同于后一刻。过去的永不复返，未来的难以预料，而现在永远是处于随时变化的瞬间。没有固定的现在，现在只是过去与未来的连接点，是随时变成过去、随时面对未来的瞬间存在。而未来，除了死的确定性、必然性和不可超越性之外，一切都不可知，连何时死、以什么方式死也是不确定的。在存在主义哲学中，反本质主义的倾向得到了深化的表达。海德格尔认为“存在”就是“存在”，它是一种自我呈现。萨特认为除了“存在”什么也没有，正象在物理学中除了物理现象外什么也没有一样。也就是说，胡塞尔干脆用括弧把“物自体”划出去，只留下现象。存在主义用现象学的方法把握存在，认为存在就是一切。萨特在

① 《西方现代资产阶级哲学论著选辑》，商务印书馆1982年版，第23—24页。

《存在与虚无》中对此的表述极有代表性：

> 显露存在物的那些显象，既不是内部也不是外表，它们是同等的，都返回到另一些显象，无一例外。……它也不表明它自己背后有什么东西：它只表明它自身和整个系列。因此，存在和显现的二元论在哲学中显然不再有任何合法的地位。显象返回到整个显象系列，而不是返回到某个把存在物的整个存在吸收到自身中的隐藏着的实在。……现象是什么，就绝对是什么，因为它就是象它所是的那样的自身揭示。我们能对现象作这样的研究和描述，是因为它是它自身的绝对的表达。
>
> 在此同时，潜能与活动的二元性也消失了。活动就是一切。在活动背后，既没有潜能，也没有“潜在的持久性质”和效力。……显象并不掩盖本质，它揭示本质，它就是本质。①

萨特等存在主义者的观点显然来自现象学。应用现象学家舍勒尔认为，实体决不是超越于行为之上或处于行为背后的某种东西，而是只在实际行为的过程中，并在这个过程中自己显现和体验自己。人的每一个行为都是完整的，从一种行为到另一种行为，人在整体上发生变化，而决不是有一种始终不变的本质主宰着这变化。现象学方法的核心内容是让现象进行纯粹的自我显现。海德格尔也说过：“现存在的本质在它的实存之中。”在这里，存在就是它的自我显现，存在的运动是自

---

① 《存在与虚无》，第1—3页。

我决定。存在的本体论意义并不在于它的背后有种固定不变的本质，而是它本身就是本质、是运动。存在在自身运动中不断地抛弃、超越存在自身，进入新的可能性之中。所谓“现存在的本质在它的实存之中”，就是指存在的不断面对新的可能性的特征。存在不仅仅是“现存在”，而且包括更多的内容，即无限的可能性(实存)。人的存在就是不断地由现存在走向实存的过程。人不仅从现存在中理解自己，更在实存的种种可能性中理解自身。人无本质，即是指人不固定，每时每刻都处在“尚未完成”之中，他必须不断地超出当前的存在状况，最后是超越一切现存在而走向“无”，无是无限的可能性。即便死亡是必然的，但是何时死和怎样死却有无限的可能。因此，在海德格尔看来，人是一个不断地“虚无化”的过程，它总是在半途中与死亡相遇，永远达不到终点。由此出发，海德格尔对时间的三维性作出了自己的独特解释。生命运动的尺度是时间，传统的机械时间观都以过去、现在、未来来划分时间，而现代的相对时间观则打破了这种固定的划分。柏格森的时间观是现代生命化哲学的时间观的起点。他把时间与生命的绵延联系起来，把三维时间不是作为单纯的线性关系来理解，而是作为相互渗透的有机整体来理解。现在中包含着过去和未来。而海德格尔从他的存在对自身的不断超越、存在的可能性的观点出发，认为对于个体生命来说，尽管其存在的时间结构是“依附于某物的”过去、“在世界中的存在”的现在和“先于自身的存在”的未来，但是，时间的顺序不是过去、现在，未来，而是未来、现在、过去。未来的无限可能性和死的必然性所构成的虚无作为现在的背景激发着人们对现在的理解和对过去的选择。未来通过对现在的威胁而选择过去，过去是什么

只取决于人基于对死亡的态度所作出的现实选择。应该说，这种新的时空观是基于对人的生命的新理解。它在大量的文学作品中得到了完整而生动的体现。特别是马尔克斯的《百年孤独》，就是从未来的视点来描写现在和过去，马孔多的人们都在面对死亡之时开始了现在的生活和对过去的回忆。换言之，当一个人不是把自己作为单纯的现实性、而是作为未来的可能性来理解时，未来肯定介入现在的生活。如果说，康德哲学对时空的主观性理解还只停留在认识论、即真理的问题上，那么，现代的生命化哲学的时空观则进入了运动的价值论，即生命意义之中，具有一种远远超越理智分析的体验深度。它与爱因斯坦的相对论相呼应，从时空观上使传统的形而上学之"有"，变成了现代之"无"。

雅斯贝尔斯用存在的历史性来解释超越。历史性是指现存在的暂时性，也就是现存在的发生、发展、消亡。尽管人的存在每时每刻都是现存在，但是又每时每刻都无限地超出现存在。从这个意义上讲，存在只存在于与超越性的关系中。人一方面在孤独之中自己做出当下的决定，同时又必须超出当前所知道、所相信、所选择的一切而面向未来。这种现存在与自身的超越性之间的冲突构成人的内心紧张，它是保证存在能够不断进行超越的必需的内心状态。而且，未来的可能性对超越性的关系不是单一的、终极的，即不是指向舍此无他的绝对未来，而是开放性的多元超越，是暂时性。雅斯贝尔斯认为：单一的、终极的超越不是真正的超越，因为这种超越是固定的，而固定的东西永远不会有高度。只有刹那间的飞跃才具有高度。在这一个个由瞬间超越所构成的多元存在中，没有任何固定的本质。雅斯贝尔斯对存在的时间的深刻理解在于

他所提出的瞬间性。在时间中、历史中，存在者是在经历一个个完全不同的瞬间性，每一存在同时也是非存在，其临界点在时间上只能用瞬间来表示。也就是每一存在都在瞬间中超越自身，走向新的可能。所以，任何在时间中历史性地存在着的存在，都内含着现存在和可能存在，也就是存在的瞬间性中内含着过去、现在和未来。只要保持住存在的每个瞬间的独一无二性，这瞬间便因其无法重复而超越历史成为永恒。存在的瞬间性就是生命的无本质性，不断地变化、运动是存在的特征，存在没有时间的尽头和历史的终结，只有不同的瞬间所规定的不同本质。

这种存在的不固定性在萨特哲学中被描述为"自为的有"。如果说，"自在的有"永远是某个东西，是固定不变的，而且它无法改变自身，只能永远是一个东西。而"自为的有"则永远不是什么东西，它只是处在不断地要成为什么东西的过程中。"自在的有"没有成为、更没有过程，它一出现就永远如此。如果说"自在的有"是固定的有，那么"自为的有"就是无。萨特认为只有人的存在是"自为的有"，而"自为的有"既然永远处在形成某种东西的过程中，那么作为"自为的有"的人就无本质。人是其所不是，这就是"虚无"。存在先于本质是由这种"虚无"造成的。在《存在主义是一种人道主义》中萨特说：

> 我们说存在先于本质，是什么意思呢？意思就是说，人首先存在，碰到他自己，在世界上冒出来，然后才给自己下定义。如果说存在主义者心目中的人是无法下定义的，那是因为人原来是个"无"。他什么都不是，等到后来

> 才是他把自己造成的那种人。所以人没有什么本性，因为没有什么上帝怀着人性的概念。人就是人。①

因此，人被理解为一种空洞、一种匮乏、一种要求、一种愿望。他要用自己的行为去充实、去寻找、去确立，去使自己由"不是"转变为"是"，但是，终极意义上的转变是不可能的，人永远处在由"不是"向"是"的过程中。我不是我自己，是说我不是我过去已经是的、现在成为是的那个自我。我既不是固定在过去、也不是固定在现在的那个是，而是未来的未完成的"不是"。所谓自由，其意义之一就是我可以永远面向未来，在多种可能性中超越我过去和现在的"是"。未来的不可知非但不是否定性的，反而是肯定性的，因为不可知给我以探求的渴望和动力。如果一切都可知，那我也就固定在可知的结论之中，成为一个僵死的"是"。自由就是那个激励人去不断地创造自己的"有"的"无"。自由之"无"是对任何企图使我固定的有的突破。

总之，生命化哲学通过对人自身的怀疑，发现人没有固定的本质，人永远处在活动中，人是一种过程，一种没有任何固定性的"虚无"。

既然人本身是没有本质的"虚无"，那么与人发生关系的一切也必然是"虚无"。"虚无"在生命化哲学中的第二种含义是指世界"无规律"。人没有固定的本质，世界也没有固定的规律，因为规律是相对于人而言的。规律以及由此生发出的真理都不是宇宙本身所固有的或上帝恩赐的，而是人的发现、选

① 参见《存在主义哲学》第337页。

择和创造。人的有限性决定人不会发现绝对的真理和价值，更无法预测人类的终极归宿。古希腊人眼中的宇宙是由某种单一因素决定的，人类的归宿是“理想国”，中世纪人眼中的宇宙是由上帝安排的先定和谐，人类的归宿是“天堂”；近代人眼中的宇宙是服从于统一的物理力，人类的归宿是各种虚构的理想社会；而在现代人眼中，宇宙和人类的发展都失去了必然性，而是在多种力量的不确定的关系中向着多种可能的方向发展。人无法最终发现自然的奥秘，也无法把握自身的未来。任何规律和目标都是人为自身的生存而通过各种人为的手段强迫自然和历史回答的。规律是人赋予世界的，目标是人为世界确立的。发现真理、选择价值、确立目标，一方面是人为生存而寻找工具的过程，另一方面是人为获得心理平衡而进行自我安慰的过程。而且，任何真理、价值、目标都是历史现象、个人现象，它不仅因时代、民族的差异而具有相对性，而且因个人之间的差异而变得不确定。

在传统哲学那里，对人的坚信导致了对宇宙可知性的坚信。而在生命化哲学中，对人的怀疑导致了对宇宙可知性的怀疑。这种怀疑使一切传统的有关真理、价值、理想的信念全部崩溃了，剩下来的只是沙漠。即使那一座座形而上学的金字塔还有纪念意义，人们也清楚地知道在金字塔下面是无生命的僵尸。康德说，人无法知道独立于人之外的“物自体”，但却能确切地知道与人发生关系的现象界。现代哲学更进一步，即使在现象界的范围内，人也无法获得确切的知识。以人为主体的一切客体，都因人的不确定而变得不确定。相对论的最重要的支点是建立在“相对于人而言”之上的。而一切都是“相对于人而言”在现代深入到一切都是“相对于个体、相对于我

而言”的。我的真理、我的价值、我的目标、我的上帝就象我的衣服、我的帽子、我的手、我的脚一样。真理的相对性决不比道德或美的相对性更小。相信一种真理和相信一种价值、欣赏一种美一样，在表层上是知识的、理性的，而在深层上是信仰的、情欲的。当人们承认有各种各样的真理和价值之时，就等于说没有固定的真理和价值。当爱因斯坦公开承认自己的理论也象牛顿力学一样，具有否证性之时，人们赖以相信永恒真理的科学也不是权威了。正如尼采在《权力意志》中说：

> 实况是没有的。一切都是流动的、抓不住的，……①
>
> 并没有什么“精神”，也没有什么理性，什么思维，什么意识，什么灵魂，什么意志，什么真理：这一切全是无用的虚构。②

柏格森在《形而上学导言》中对这种虚构的描述更具有讽刺意味，他说：

> 形而上学家们在实在之下掘了一条深长的地道。科学家们则在实在之上架起了一座高大的桥梁，然而，事物的运动之流却在这两个人工的建筑之间通过，而不与它们接触。③

而我想说：传统哲学的最大虚构就是创造了一个虚构的人，这

① 《西方现代资产阶级哲学论著选辑》第19页。
② 同上书，第16页。
③ 《形而上学导言》，商务印书馆1963年版，第36页。

个人是全知全能的，他通过形而上学、通过上帝、通过科学不断地完善自己的形象以及与这个形象有关的一切。人沉迷于对自身的虚构之中，常常因其完美而惊叹不已或涕泪纵横。而当这种虚构因过于完美（绝对、终极）而突然显露出本来的虚伪之时，虚构便破产了，与这虚构有关的一切也随之烟消云散。

正因为这种破产，海德格尔才提出真理不是封闭的，而是敞开的；雅斯贝尔斯才认为真理象生命一样只存在于时间中，永远处在未完成的状态中，真理是突破真理的真理；萨特和加缪才认为世界是荒谬的、陌生的、不可理解的，人为某种被称之为真理的东西而献身是不值得的，因为真理是虚构。人不能寄希望于任何绝对的真理、价值、归宿，只能面对自身的局限而以自己的能力和行动踏踏实实地完成无法完成的一生。即便对于死亡，也不会有统一的模式。人不能先验地设计好一个完美的死亡的时刻和方式使其一生具有明确的固定意义，人生的偶然性足以破坏任何先验。人不能总觉得自己是回事，应该有一个光辉灿烂的结局，应该死得值得。而我以为认识到生活的无意义、不值得而去死的人才是正视死亡。

"重新估价一切价值"。尼采的这声呼喊是现代精神的象征。人们说，二十世纪是一个崩溃的、否定的、虚无的时代，正是在这种时代，由"虚无意识"中产生了一种"荒谬感"。更重要的是以"虚无"和"荒谬"为背景产生了一种积极的悲观主义。生命化哲学中的"虚无"的主要的，也就是第三种含义就是指这种积极的悲观主义。

世界和人的不确定、不可知，也就是"虚无"与每个人命定的选择之间的矛盾、冲突构成了"此在"的荒谬性、悲剧性。每

个人的出生都带有偶然性，出生并不能由个人决定，他是被抛向这个世界。当他一方面面对不属于他个人的、由既定的现实和人们所构成的世界而感到陌生之时，另一方面又因世界和人生的不可知而感到一种没有寄托的恐惧、不安、焦虑和厌恶之时，就会直觉到"无意义"的存在，直觉到自己是一种无内容、无目的，无终极归宿的空虚。更大的荒谬在于：人能够意识到自己是走向死亡的存在，意识到在充满偶然性的人生中只有一种必然的死！而在何时、以何种方式去死也是不确定的。死亡随时随地以意想不到的方式降临。因此，一方面，人不但要忍受死亡本身的确定性，更要忍受死亡方式的不确定性，也就是在忍受死之必然性的同时又要忍受走向死亡过程中的种种偶然性，可能性。而意识到这些就等于提前进入死亡。不管人在精神上怎样以各种虚构来摆脱死的纠缠，但是一天天衰老的肉体却对死亡的逼近有一种无法摆脱的真实感，在精神遨游于永生的天边时，肉体却本能地意识到地狱即在眼前。对死亡，肉体的预感要远比精神准确、超前。另一方面，人必须死，但是他又无法亲身体验死，而只能忍受不断地接近死亡时所产生的焦虑。死本身这一必然是永恒的谜，是不可知的"物自体"。与此相比，活着则象一张白纸上写着的简明公式。人必须活得宽容，是因为活让人亲身经历；人必须死得残酷，因为任何人也无法亲身经历死。活的简明与死的神秘构成人生的徘徊。象一切先验的真理、价值、理想是徒劳的虚构一样，对死的任何先验设计也是徒劳的虚构。死本身是与人发生关系的一切事物中唯一超验的东西，正是死的超验性产生了诸如实体、上帝等象征永生的超验。

人生只有一种必然，而人又无法体验到它；人生只有一种

超验，而这超验又不可知；人生只有一个归宿，而这归宿又是死的虚无；这难道不是最大的荒谬与悲剧吗？当这荒谬、这悲剧赤裸裸地呈现出来时，人类还会喜气洋洋地在形而上学的绿荫下闲聊吗？

不会！生命化哲学就是正视这荒谬、这悲剧的哲学，它不逃避令人痛苦的一切，反而把悲剧体验突现出来、推向极端，让每个人都能面对真实的人生。克尔凯戈尔认为“孤独个体”的存在的基本状态就是“恐怖”。而恐怖不同于畏惧，畏惧是对某些具体的、可感的威胁的害怕，也就是有对象的害怕，例如失恋、死亡、破产、失业、战争等。而恐怖是一种无对象感觉，它象空气一样弥漫于人的周围，它不是来自某一明确的方向和事件，而是来自四面八方，来自从心底升腾的一种对整个世界的陌生感。它无法言传，象神秘的“原罪”一样使人无法摆脱。在这种感受中，人无依无靠，孤独得象沙漠上的一滴水，随时可以被滚烫的沙粒烤干、蒸发、化为虚无。在整体的世界和孤独的个体之间，恐怖以其虚无的坚韧横亘下一条不可逾越的鸿沟，个人只能退回自己的内心深处去反省、回味、体验这恐怖。卡夫卡的小说《地洞》中那个每日战战兢兢生活于不安全感之中的小动物可以作为这种恐怖的形象化表现。而当恐怖在不同的强度上作用于人之时，就会产生恐怖的具体形态：厌烦、忧郁与绝望。厌烦的深层不是对外在世界的，而是对自身的。当人生沉沦于虚无之中而永远没有落脚点和希望时，就会开始厌恶自己所做的一切，寻欢作乐、建功立业、著书立说等等都因人生根基的虚无而成为过眼烟云，于是便厌恶自己。好奇心、求知欲、权力欲、征服欲等等都因这种厌恶而变得毫无意义。当人进入无对象的厌恶深度之后，接踵

而来的便是忧郁。忧郁是对存在之虚无的体验，也是自我超越的开端。克尔凯戈尔把忧郁称为对处境的恐惧。但它不只是害怕，而且伴有深深的痛苦和自责，存在的虚无、生命的无意义不是外在的威逼，而是人的自我恐怖，是人的界限造成的必然处境，因而忧郁是一种向内的痛苦，它的极致就是绝望。人因无法摆脱恐怖、厌恶所产生的忧郁而绝望。同样，在克尔凯戈尔那里，绝望不论采取什么形式，实际上都是对自己的绝望。人既不能完全成为他人，更不能完全成为自己，总处在一种不确定的徘徊之中，这种徘徊的结果就是对外和对内的双重绝望。在《致死的疾病》中，克尔凯戈尔称绝望为“致死的病”，它的残酷在于不是在绝望中自我毁灭，而是想生而又无意义，想死而又力不从心，人在临近死亡的边缘上挣扎，以生之方式来体验死，这或许就是海德格尔的走向死亡的存在的来源吧。在克尔凯戈尔这里，恐惧、厌烦、忧郁、绝望，一切在一般人看来是对外来威胁的情感反应都还原为对内在矛盾的痛苦体验；有对象的感受变成了无对象的莫名焦虑。可以说，所有的外在形态都最后指向人自己。这就是现代人的怀疑人本身所产生的悲剧体验。生命化哲学从克尔凯戈尔开始，不仅把选择、自由、完成归结为个人，而且也把痛苦、挣扎、失败归结为个人。人的悲剧不在任何外在于人的根源，而就在人自身，这一原罪论中的命题在现代复活了。众所周知，克尔凯戈尔是一位宗教式的存在主义者，人的真实存在是个人面对只属于自己的上帝。但是，在他那里，即便飞跃性地进入上帝之中，世界和人生的可疑和不可理解仍然没有因这种飞跃而被消除。他甚至认为，基督教以及对上帝的信仰也始终是荒谬的，因为它无法摆脱那种追求无限和永恒的激情。如果说，

尼采的悲剧体验带有古希腊的酒神所特有的朝气和力量，带有生命的沉醉和放纵，那么克尔凯戈尔的恐怖等悲剧体验则带有基督教原罪的阴森和深沉，是一种人的自我折磨。在这种差别中，尼采的悲剧性更具有古典意味，而克尔凯戈尔的悲剧性是典型的现代体验。在大量的现代派艺术中，尼采的酒神已经不再多见，而克尔凯戈尔的自我折磨则成为现代艺术的标志。换言之，尼采哲学有种外强中干的矛盾，而克尔凯戈尔象卡夫卡一样，具有一种现代人的残酷和勇气。这或许就是我在虚无即悲剧体验这部分中不多谈尼采的原因。"超人"的深层是极度的自卑。

海德格尔对存在基本状态的理解也是基于种种悲剧性的体验。他认为人的存在的基本结构是由"忧郁"和"不安"构成的。忧郁包括"被抛掷性"、"计划"、"颓唐"，三者所引起的"不安"是存在的最根本的情绪。"被抛掷性"旨在描述人的存在的荒谬起点，即个人被莫名其妙地抛向陌生的世界和人们之中，毫无庇护地面对着随时都能把他同化和吞没的"共在"。个人存在与共在的现成的、既定的一切相对立，反抗共在是个人走向实存的必由之路。为了不被同化，在人们中保持住自己，人便着眼于超越现存在的未来可能性进行自我设计，也就是"计划"。但是"可能性"是不确定的，能否成为依据可能性而进行的自我设计中的存在，每个人都没有把握。"计划"揭示了人的存在始终是变化中的"尚未"，是将成为而始终无法成为的过程，它使人处在一种达不到"是"的肯定态而悬置于"不是"的否定态之中。能够忍受这种存在状态的人将永远面向未来，而忍受不了的人则只能滞留于现存在、滞留于"人们"的共在之中。借助于科学为大众提供的手段和工具来生

活，使自己作为依附于世界、人们而存在的存在物，坠入同化之中，这就是"颓唐"。它表明了人经常性的不断地被卷入非本然的存在之中，从而丧失了个体存在走向实存的可能性。由这种坠落于非本然的存在之中而苦于无法超越所引起的"不安"便是开启走向本然存在之门的基础。"不安"把人从世界和人们之中拉回确立个体存在的道路上，使人企图摆脱和超越共在的同化。"不安"是对人的一种摇撼和唤醒，它显示出人要求"仅仅成为自己"的存在意向。"不安"并不是指对具体事件的感觉，而是由于意识到人所熟悉的世界和统一价值全部陷于荒谬、无意义之中而产生的内在感受。非本然的无个性存在不仅掩盖了个体，更掩盖了个体面向死亡这一必然性。而"不安"显示了个体及其必须面对死亡的事实，因而就必然引起恐惧。恐惧揭示了存在的未来秘密——死亡。人只有在意识到自己必须面对死亡作出生的选择之时，才进入了由"现存在"走向"实存"的过程中。

雅斯贝尔斯认为"烦恼"是人的存在的基本情绪，它是孤独的个人仅仅依靠自身面临着必须做出某种选择之时所产生的内心的迷惑和颤抖。对生命的意义、存在的价值的"烦恼"揭示了人的存在，特别是揭示了存在的"边缘状态"——苦难、犯罪、冲突、死亡。在这种"边缘状态"中，存在的可疑性突然赤裸裸地呈现出来，它们使人类赋予宇宙、神、自身的价值、意义、统一性、真理彻底崩溃。人的有限性昭然若揭——人必须死；人无法超越时间和历史而进入永恒；人的认识只能局限于经验之中。在这种由烦恼而揭示出的荒谬性面前，人处在危机之中，要么重新回到安全的中心给自己寻找一个合理的封闭圆周，要么以怀疑的目光面对崩溃后的世界，忍受走向彻底

否定的虚无主义的危险，承担起存在的苦难，在一次次失败中体验真实的存在。

克尔凯戈尔、海德格尔、雅斯贝尔斯的“厌恶”、“不安”、“烦恼”在另两位存在主义者的理论和文学作品中得到了继承。萨特的《恶心》就是描写当人意识到人与世界的多样性、偶然性、混乱性和荒谬性所产生的感觉；加缪的《局外人》则表现了人对生活失去一切兴趣时所产生的厌倦、冷漠和无动于衷。对于萨特来说，人是背靠虚无、面向荒谬作出选择。而任何选择在终极的意义上都是以失败告终。无论人有多少热情、有多少决定、有多少行动，都将在人与人之间的根本无法理解中、在未来的死亡中变得徒劳。他在晚年总结自己的思想时曾说：最重要的观念是失败，因为失败揭示了终极目标的虚无，揭示了选择的徒劳，揭示了“人是一堆无用的热情。”每次热情都会点燃人的希望，它使人作出选择，而每次失败都使希望落空，使热情无用。这种对选择的荒谬性的意识就是“烦恼”。在包围着我的不可理解的外部世界中，我产生一种呕吐感；在自我选择的无据可依的徘徊中，我产生焦虑和烦恼。因而，超越他人的世界，走向自我选择的自由必然伴随有作呕、烦恼、焦虑等感受。自由是一种冒险，而且是注定要失败的冒险，冒险的紧张、兴奋与恐惧、焦虑同在。前者掩盖着存在和选择的真面目，以为目的可以达到；后者实现了存在和选择的真面目，承认目的永远不会达到。正如加缪在《西西弗的神话》中所说：

> 自思想被承认的那一刻起，荒谬就成为一种激情，一种在所有激情中最令人心碎的激情。①

① 《西西弗的神话》，第27页。

荒谬在这一点上使我豁然开朗：不存在什么明天。①

"虚无"和"荒谬"与其说是激情本身，不如说是激发和消除激情的力量。它们对每个人都具有难以摆脱的魅力，特别是对那些争取自由的人来说更是"女妖岛上的迷人歌声。"说世界和人是荒谬的、虚无的，人就要看看、试试到底如何，于是追求，于是怀着要接近它、拥抱它、占有它的激情去追逐。但是所有的人都必然在这个没有明天、永无尽头的过程中衰老、死亡，激情也随一次次失败而消失。"虚无"、"荒谬"点燃了生命之火，自焚是最好的结局。人在与世界、与自身、与时间、与历史的对抗中走向失败的悲剧，而这种失败是有深度、有滋味的。

没人否认，生命化哲学是悲观主义，然而这种悲观主义远比乐观主义有价值，同时也超越了叔本华式的悲观主义。这是一种积极的悲观主义。说它悲观，是与传统哲学的乐观主义相区别。它不象传统哲学那样，把宇宙理解为和谐的、把未来视为可知的、把人生当作有意义的，并认为人能够认识绝对真理，实现终极价值，进入最终的理想归宿，而是认为世界是内在的四分五裂，人生不是享乐而是苦难、是无意义，未来是不可知的，人无法认识绝对真理，实现终极价值，进入最终的理想社会。它切断了人的悲剧命运和形而上学式的拯救之间的虚幻关系而正视赤裸裸的悲剧本身。或者说，它消除了人类长期信奉终将获救的心理背景，使悲剧命运一丝不挂地呈现出来。如果说，传统哲学是在虚构的幻想中寻找生命的意义，

① 《西西弗的神话》第73页。

那么生命化哲学则是在真实的荒谬中、虚无中痛苦地寻找生命的意义。

说它积极，是相对于叔本华的消极悲观主义而言的。叔本华的悲观主义虽然揭示了人的悲剧命运，但是它主张用逃避悲剧的清静无为来解脱，“虚无”在叔本华那里只具有终极的否定意义，“虚无”是一种解脱，是生命痛苦的消失。而生命化哲学的悲观主义在正视人的悲剧的同时，要求人进入这悲剧，用积极的选择、行动来与之抗争，尽管失败是必然的，但人不能因为失败就不再挣扎。“虚无”在积极的悲观主义中非但不否定生命，反而作为生命运动和超越自身的标志。“虚无”和“荒谬”成为驱使人投入存在之中的动力。面对死亡之无、不可知之无、无意义之无、不确定之无以及由分裂而产生的荒谬性，人必须作出选择，而且只有意识到了“虚无”和“荒谬”才能作出真正的选择。悲剧把人的存在显现出来，面对这悲剧，人才谈得上自由。

传统哲学的乐观主义说：人能永生，你应该为获得永生而活着；叔本华说：人必然死，你应该为逃避死亡而活着；海德格尔等人说：人必然死，面对走向死亡的存在，你必须投身于这存在的过程之中，确立生命的价值和意义。

除叔本华外，几乎所有的生命化哲学家都持有这种观点：人的悲剧体验（恐怖、忧郁、厌恶、烦恼、焦虑、不安等）把人的存在呈现出来，从而开启了人走向自由的大门。人的悲剧体验打碎了现成的、固定的虚构，使人在失败中体验和确立人的存在。这是传统的乐观主义、理想主义、英雄主义无论如何也难以想象的，因为传统的英雄是在可知未来的引导下献身于悲剧的；而现代的反英雄则在面对不可知的未来之中沉入

悲剧的。克尔凯戈尔说“致死的病”会导致存在向自由的飞跃；海德格尔说“不安”启示着通向“本然存在”之路，雅斯贝尔斯说“烦恼”使人的存在成为可能；萨特说“烦”、“焦虑”是对自由的领悟，是存在之自由的基本方式。一句话，深层的悲剧体验是人之为人的前提。也就是说，一旦世界上没有了人为地强加给它的固定秩序，一旦人没有了虚构的固定本质，一旦指引走向未来的救世主化为灰烬，人反而在困惑、怀疑、焦虑的同时获得了自由和创造力。“有”是固定的、静止的存在，“无”是不固定的、变化着的存在。“无”对“有”的否定就是真实的人对虚构之人的否定。人就是不断运动的存在，是在运动中的不断地否定和创造的存在。生命化哲学就是要彻底砸碎统一性、有序性、固定性的坚硬外壳，通过对千奇百怪的、相互冲突的个体存在的独一无二性的研究，来正视和把握世界和人生的内在的支离破碎、四分五裂，把握不和谐和荒谬，也就是把握“虚无”。当笛卡尔的“我思故我在”的古典命题变成克尔凯戈尔的“我思故我不在”的现代命题之后，人类对自身的悲剧命运的探求便进入了一个全新的阶段。这非但不是什么物质文明高度发达中的精神文明的堕落，反而是人类的精神文明对物质文明的认识的深化和超越。承认爱因斯坦的伟大而否认生命化哲学的深刻，听起来如同肢解一个完整生命时所发生的刺耳的噪音。

传统的形而上学把一个固定的实体作为对象，进行静止的抽象研究；生命化哲学则把活生生的个体作为对象，在运动中进行具体研究。“有”与“无”的区别不仅是本体论上的，也是认识论和方法论上的。从本体论的角度讲，“虚无”作为生命存在的根本，显示了生命的不确定性、运动性、过程性、悲剧

性，它们代替了生命的确定性、静止性、终极性、享乐性；由此，与人发生关系的一切都变成不固定的流动；从认识论的角度讲，"虚无"显示了人的认识能力的局限，显示了绝对、终极的虚伪性，把不可知的未来安置在人的认识之前，认识是不断地走向虚无的过程；从方法论上的角度看，"虚无"用体验、直观、显现的方法代替了抽象的逻辑演绎和经验归纳，在体验中让存在的真实自动地呈现出来，从而达到对存在的直观领悟。

在更深的层次上，虚无主义宣告了传统的思维方式和生存方式——形而上学——的告终，这是人类虚构自我形象所付出的代价，是对忽视个体存在的惩罚。正如海德格尔所说：一旦个体存在的声音无法回避地响彻在人类的耳边，形而上学之有必然变成虚无。虚无标志着一种新的生存方式的诞生，它要求每个人都在正视自身的存在的前提下投入生活，以一种甘愿下地狱的勇气面对自己的悲剧性。

必须强调指出的是：西方现代哲学中的"虚无"决不同于我国道家哲学中的"无"。在背景上，道家之"无"产生于我国向农业文明过渡时期，象先秦其他的思想家一样，道家也是从大统一的愿望出发，为安定春秋战国的混乱局面提供思想武器，虽然它与儒家对立，并且彻底否定现实中的礼仪制度，但是寻找终极解释的思维模式和生存方式与儒家则是一致的。所以，在理论上，老庄之"无"是一种形而上学的本体论，"无"是作为始基、本源、实体而对宇宙起作用的。"无与有"之间的关系不是对抗，而是和谐，不是否定，而是决定。"无"生"有"，"有"生"万物"，有无相生演化出整个宇宙。在哲学性质上，"有"与"无"和阴与阳毫无区别。而西方现代哲学之"无"产生于工业文明向后工业文明的过渡时期，象现代西方的各

种思潮一样，生命化哲学是为了对抗技术、科学、理性的至上主义和极权主义而产生的，它旨在冲击固定的、统一的、绝对的思维模式和生存方式。在理论上，生命化哲学之"无"是反形而上学的，"无"不是宇宙的终极本源，而是人的生存状态，是不确定、不可知、死亡以及种种悲剧性体验。"无"与"有"的关系不是和谐而是对抗，不是决定而是否定。"无"不能生"有"，"无"只描述了、呈现了"有"的荒谬、悲剧。它是对一切传统的本质主义的否定。而中国之"无"是本质主义的，在这个意义上，中国道家哲学中的"无"的形而上学性质与古希腊哲学中"有"的形而上学性质是一致的，二者都是人类早期寻求绝对、永恒、无限的思维方式的产物。在中国，"以无应万有"，无是一，一是一切。在西方，"以无否万有"，无是多，多是一切。从逻辑上看，在对一与多的选择上，古典哲学和现代哲学界限分明。前者选择"一"，后者选择"多"。而道家之"无"就是对"一"的选择，生命化哲学之无就是对"多"的选择。选择"一"就会强调普遍高于个体，选择"多"就会强调个体高于普遍。普遍是本质，个体是现象，对本质和现象的不同强调、侧重也可能看出古典哲学和现代哲学的区别。因此，道家之"无"与生命化哲学之"无"的哲学意义和现实价值毫无共同之处。奇怪的是，当代中国的某些学者，一发现现代西方哲学与中国文化的表面上的相似，就断定中国文化是最现代化的，西方人是跟东方人学的。似乎中国人从先秦开始就具有现代意识。在这里，绝没有任何理论上的目的，而仅仅是民族虚荣心作怪的结果。中国人的民族自负已经在某种程度上使国人失去了判断的能力。凡能满足民族虚荣心的，无论是什么，统统拿来；而凡是有伤于民族虚荣心的，无论怎么样，统统排斥。而这种

在民族自负的作用下，依靠新名词、新理论来装饰自己、掩盖其虚弱的做法，只能阻碍中国的现代化。我常常看某些文章暗自发笑。比如，异化在西方是指工业文明中人的机械化、平均化、符号化、物化；而中国人还没有那么幸运地经历过工业文明，却到处奢谈资本主义的异化。如果要我在农业文明的未异化和工业文明的异化中做出选择，我宁可被异化。

2.4 “此在”就是内在体验的直观

既然人的一切都要归结为每个个体，既然世界就是由个体与个体之间的冲突构成的，既然生命就是走向死亡的运动过程，既然宇宙和人并没有统一的本质、秩序和意义，既然存在的根基是那种致命的悲剧体验，也就是一切皆“虚无”，那么理智在静止的抽象中所找到的固定之有就是自欺欺人，是专制意识。因而，生命哲学对形而上学的反叛的第三步就是捣毁理性的逻辑铸模，解放作为情欲冲动的生命本身。但是这种情欲冲动也不同于经验主义哲学中的感觉经验，感觉经验没有生命本能的动力支撑，而情欲冲动就是生命本能。如果说，在传统的哲学中，理性高于情欲，知识高于生命，科学高于伦理，那么现代的生命化哲学则把这种关系颠倒过来了。个体存在至上，那么个体的生命、情欲也就高于一切。人不是为真理至善而活着，而是生命的本能要求人活着，它不为任何外在于生命本身的东西而献身，只为自身的生命而活着。从柏格森、克尔凯戈尔、尼采到海德格尔、雅斯贝尔斯、萨特，生命化哲学家都认为：与人的个体存在、与人的情欲冲动、也就

是与人的生命本身相比，科学和真理就不那么重要，它们仅仅是人的工具、手段而已。康德所强调过的伦理高于知识，信仰高于真理的"人是目的"的理论在生命化哲学中得到了深化的发展。康德说：必须首先做一个有道德的人，才能获得知识。生命化哲学家说：必须首先做一个自由人，才能认识真理。无论是作为一个哲学家，还是作为一个普通的人，情欲、直觉、灵感、体验永远是第一位的，只有忠实于这第一位的东西才能忠实于自己。个人自由对社会统一性的反抗，生命之无对生命之有的反抗，必然伴随着感性生命力对理性教条的反抗。不被社会整体所同化的个性与不被理性所僵化的生命冲动的相互激发，是独立人格的主要特征。使这种观念的变革转化为活生生的血肉之躯的人物是尼采。

尼采的著作不是理论、学术，而是一种独一无二的生存方式和强烈的生命欲望的自由呈现。他那种敢于砸碎一切偶像、怀疑一切以往的和现存的价值标准的狂迷精神是生命化哲学的血液。理性在尼采看来不过是一堆僵硬的石头，辩证法不过是贫血的表现。而他是酩酊大醉的酒神，赤身裸体地走到人人都肃然起敬的圣坛面前，以其最本真的微笑嘲弄神的尊严和信徒们的虔诚，以其火山喷发般的本能情欲烧毁了锈迹斑斑的道德枷锁。"上帝死了！""必须重新估价一切价值"，这决不是人人都能喊出的口号。在一个有着深厚的基督教传统的文化中，反对上帝就等于向人们的信仰挑战，因此，只有敢于真诚地奉献全部自我的人才能办到。读尼采的书，犹如置身于滔滔的洪水之中，也象突然碰上了一场罕见的狂风暴雨，根本来不及思考，更来不及判断是与非、善与恶、真与假、美与丑，便被猝不及防地卷走、吞没。呼喊、挣扎、沉浮，一

切努力都是徒劳的，生命在刹那间被击得粉碎。那一浪高过一浪的波涛向你宣布着绝望、绝望、还是绝望。你不知道如何陷入绝境，更不清楚怎样才能摆脱。你身上那些沉重的法则、规范、教条统统七零八落，想拾起也力不从心。然而，你一旦战胜了惊涛骇浪，便会看见透明如洗的蓝天。环顾四周，你会惊异地发现：洪水退去了，风暴停止了，尼采也随之消失了，留下来的只有再生的自己和全新的宇宙。尼采从来不是为了给别人什么既定的人生信条，从不想扮演上帝和权威的角色，他仅仅是为了唤醒和激发只属于每个人自己的潜在生命力。在尼采那里，智慧不是给予、恩赐，更不是教师、母亲、保姆，而是一条高高举起的鞭子，是一盆冰凉的冷水，是一堵令人绝望的墙。它让你恐惧、痛苦，让你在绝望中惊醒。换言之，尼采就是绝望，而绝望是最好的自我启迪。如果上帝使人绝望了，信徒们才能领悟天国的启示。尽管面对尼采之时，往往感到陌生、混乱、甚至无所是从，尽管读他的书必须忍受往鲜嫩的伤口上撒盐的钻心痛楚，尽管字里行间不断地跳出幻灭和绝望，尽管从始至终都有迷乱相纠缠，然而，一旦你被唤醒，就不仅仅是知识的觉醒，而是生命的觉醒；就不仅仅是懂得几条定理和背熟几句格言，而是领悟生命的奥秘，它使你脱胎换骨，再生一次。新生永远有致命的痛苦相伴，新观念的建立永远是精神崩溃的结果。正如尼采在《善恶之彼岸》中所说：真正的哲学家是"运用小刀对他们时代的美德本身的胸膛进行解剖"。

尼采为生命化哲学的认识论和方法论提供了活的实践。生命化哲学重视人的情欲、本能、个体、运动，也就必然强调每个人要凭借发自生命冲动的内在的体验和直觉去发现只属于

每个人的真理，而不是凭借人人通用的理性分析、逻辑推理来发现放之于四海而皆准的真理。人不能置身于生命存在之外去观察和抽象，而要置身于生命存在之中去体验和直觉。在这种体验与直觉方法的诞生中，胡塞尔的现象学和柏格森的直觉主义无疑起到了重大的作用。

现象学不是本体论，而是方法论，确切的说，它在解决主体与客体、认识与对象的关系问题上，超越了以往哲学提供的三种方法——经验归纳、逻辑分析、演绎和先验综合判断——而提出了一种既不同于传统逻辑也不同于心理主义的现象逻辑方法论。这种方法建立在一种有关现象与本质、主体与客体的新的理解上。胡塞尔的现象观是反本质主义的，也就是反对传统的现象与本质的二分法及其本质决定现象的观点。同时，也不同于传统经验主义的现象是感觉经验的集合和科学主义的现象是纯科学的陈述。在胡塞尔那里，现象是纯意识的，是我思，也就是意识中的感觉、想象、怀疑、否定、愿望等。意识作为现象是纯粹的，在它的背后什么也没有，它可以被直观地把握。因为现象就是本质。因此，现象学的方法不是从现象中抽象、归纳、分析，而是直接描述现象，直观现象，而直观到现象就把握了本质。要想达到对现象的本质直观或直接描述，必须使现象向自身的纯粹性还原，这种还原要排除历史的、社会的、自然的因素，也就是用括弧把这些非意识现象的因素搁置起来，使意识现象通过还原达到它的先验的纯粹本质。与此相适应，胡塞尔也反对传统的主体与客体、认识和对象的二元区分，他认为：认识不是主体对客体的认识，其根源既不在主体、也不在客体，而在第三者——主客体的关系。这种关系就是意识现象，是意向性。认识就是意识现象

所具有的意向性的所指。当现象还原之后，剩下的就只有意识本身，但是，这种自我意识现象不是被认识，不是人的思维认识意识，而是意识现象在意向性中的自动呈现，如果还原是彻底的，意识现象就会以纯粹的本来面目呈现出来。主客体之间的关系就不是认识和被认识的关系，而是关系即呈现，呈现即直观。因此，认识不是在认识者和对象之间分出一条界限，而是二者合一的直观活动，认识者必须置身于意识现象之中，其自动呈现就是认识者的意向性本身。它是主体、主体的活动、活动的对象和时空关系的有机整体。在认识的意向性中有对象被"意指"、被作为"目标"，但是这对象并不能从意向性的整体中分离出来，认识就是以内在体验的方式出现的意向活动或意向行为本身。任何认识都是有目的的意向活动的自动呈现，而不是无目的的静止观察。胡塞尔的现象学为生命化哲学提供的重要启示是：现象就是现象，认识是纯粹的意识现象的自动呈现，即直观。直观就是主客体之间的一种关系，它表现为有目的、有所指的意向性活动。这就启发了存在主义哲学把"存在"仅仅看作"存在"，把对存在的领悟理解为纯个人的内在体验活动的直观呈现。个体的自由活动就是认识真理的活动，认识是一种行为、一种选择。

柏格森的哲学专注于生命的冲动本身，更确切地说，专注于永远运动的生命冲动。"变"是生命的第一特征。运动是生命、是时间，而不是物质，不是空间。他否定传统辩证法的对立统一，认为没有运动与静止、相对与绝对，质变与量变的统一，只有运动、相对，生命本身就是质的变化。由此出发，在认识论上他把理智与物质、空间的静止性视为相互对立的，而把直觉与生命、时间的运动性联系起来。感觉、知觉、观念、

概念、范畴、命题以及理智用逻辑的和归纳的方法所进行的一切抽象、概括都是从静止的、僵固的、教条的观点去认识生命，而生命作为不确定的、活的、无法规范的运动是理智所无法进入的。运用理智就是肢解有机生命，就是以间断、静止代替连续、运动，科学即如此，科学只适用于无生命的物质，决不适用于人的生命。而哲学的认识只能依靠直觉，因为直观是不用于感性经验和理智概括的内在感受、体验。它首先是一种交融，使人置身于对象之中，与那最深层的、最独特的、因而也是无法用概念和逻辑表达的生命相契合。直观还是动态的体验，随生命自身的运动而运动，在永恒的“绵延”中把握生命。最直接、最本真、也是最深入的认识就是生命与生命面对面之时的瞬间的相互感受，刹那的体验和领悟胜过一百年的理智分析。人类思想史上的伟大发现的最初闪光之点几乎都蕴含于这种灵感式的直觉领悟中，因为这是与生命本身的内在潜力直接相通的体验的自然呈现。柏格森的哲学为生命化哲学的认识论奠定了基础，体验、直观、飞跃式的领悟是生命化哲学一致强调的。

克尔凯戈尔从他的“孤独个体”和“恐怖感”出发，认为认识真理、接近真理只能通过一个人的主观体验，凡是非个人的客观思维，都是对生命存在的歪曲，因为理性抽象、概念知识的客观性总是容易走向静止和绝对，而人的存在则是运动的、相对的。而且，每个人都是独一无二的存在，任何普遍的范畴都无法真正地解释一个人所亲身经历过的存在。科学真理的普遍性只适用于自然，而不适用于人。所以，一切以概念和逻辑来构造体系的哲学在解释人性时都必然走向僵化，而只有在每个人各自的行动中，即在个人作出决定和选择的关头才

会有真正的主观体验，真理和现实就在这体验中时时刻刻被经历着。更重要的是，克尔凯戈尔特别强调苦难的体验对感受和认识生活以及领悟真理的重要性。没有悲剧体验的人一步也不能接近真理。痛苦越强烈体验就越深，也就越接近存在本身的真实。当痛苦粉碎了一切，使人的理智感到无能为力的绝望之时，反而会产生神奇的飞跃——个人沉入存在的深处，既获得了自由又领悟了真理。“致死的疾病”就是人的存在以及存在的真理。可以说，在生命化哲学那里，痛苦的存在就是人生的真理。

海德格尔深受现象学的影响，甚至可以称他为现象学的存在主义者。在认识论上，他把胡塞尔的“现象的自我呈现”转变为“存在的自我揭示”。而存在就是个体生命，是情绪，更是那种启示人的“实存”的“不安”。他认为：人对世界和自身的认识首先是从情绪和体验开始的，而不是从概念或自明原理开始的。理智以及它所使用的概念、逻辑只能使人从外部人为地规定世界，而无法使人从内部通过体验透视世界。换言之，理智压抑着存在本身的自我揭示，掩盖着存在的本来面目，忽视个体存在是全部理性的形而上学传统的最大特征。因此，对存在的揭示只能通过内在于存在本身的情绪和体验。情绪和体验是生命知觉的存在方式，它先于一切理智、逻辑、概念，先于主体与客体、认识与对象的区分，它使对象在主体生命的意向性的透视下自动地显示出自身的本来面目，从而向人揭示人的存在。一种新的情绪意向就会使对象呈现出新的面貌，形成新的人与世界、人与自身的关系，提供新的可能性。认识在根本的意义上不是人对物的关系，而是人对人的关系。认识首先是人与人之间、人与自身之间的交流，是生

命与生命之间的潜在对话，任何认识都要受到深层情绪的制约。谁也无法用理智提炼出纯客观，一切都发生于不同方式的行为关系中，有什么样的行为关系就有什么样的认识，行为关系取决于个体内部的深层冲动的指向性。在海德格尔那里，"理解"不是理性认识，而是"能胜任"或"能做"什么。真理也不是知识，而是在"不安"情绪的震动中存在的自我显现，是存在者在判断中自己证明自己。更进一步，真理是存在者与存在者之间的一种关系，在这种关系中，存在"在真理之中"，真理被存在所显现，存在的超越性使真理具有开放性。而"不安"、"抑郁"等情绪正是存在的基本状态，因而也是存在的真理。

正如雅斯贝尔斯所说，只有通过冒险、紧张才能完成真实的存在，只有敢于怀疑一切，突破每一个已经获得的统一并准备忍受遭到毁灭的危险，真理才能向人显示自己。真理不是凝固于统一性之中的完成态，而是处于突破之中的未完成态，真理显示存在的多种可能性。因而，传统的形而上学对真理所作出的种种合乎理智静止的解释应该予以完全的拒绝。要让真理置身于存在之中，让存在显示真理。而存在是历史性的、时间性的，是不同瞬间的交互流逝，真理只有置身于历史和时间之中才具有真实的意义。对真理的把握是经由宗教、艺术和诗歌之中的原初直观而实现的。这种直观形成独特的"真理语言"，它在时间上先于理智的哲学思维，是一种在体验中完成的观照，它所包含的真理内容总要多于我们在理智上能够理解的东西。在这里，雅斯贝尔斯突出地强调了悲剧体验与真理的关系。他认为，当人达到悲剧体验之时，便在人的存在深处开始了一种历史性的运动。更重要的是，悲剧体验

并非存在于真理与谬误、是与非、善与恶、价值与非价值之间的对立以及可调和之中，而是存在于永恒的分裂之中，真理的分裂就是悲剧体验。它是处在不断地失败中的英雄所固有的生命状态。因为人总是企图超越现状，但这超越又没有终极的完成和胜利，所以，企图超越这本身必然伴随着悲剧体验，而在悲剧体验中直观超越就会完成一种人的解放：在悲剧体验中彻悟真理。忍受这没有尽头的超越之失败，并在超越的不断失败中改变自身。最后，真理在哲学探讨中完成。但是，雅斯贝尔斯的哲学探讨决不是传统意义上的学术研究，而是人与人之间的实际交往。理性不是静止的分析、推理、归纳、演绎，而是全面交往的欲望，在交往中真理所形成的开放性是人的理性所固有的。这就是“爱的交往”。但是“爱”不只是相互的和谐，而在根基上是冲突。爱的交往是通过冲突的互相交流、互相启发。真理只在这种由冲突所产生的爱的交流中才能显示自身。有多少种独特的个体存在，就有多少种交往方式，对于每一种方式，都有一种独特的真理与之相适应。人没有统一的本质，真理也就没有统一的标准，真理是个体存在的真实显现，是许多形态的同时共存。

萨特和加缪强调指出，存在的荒谬性就是存在自动呈现出的真理。人的存在之真理性是任何东西都无法回避的，人必须用自己的每一种本能情欲要求中的每一个行动、决定、用浑然一体的生命选择去把握自身的存在，它先于所有的理智分析和理论概括。不是人的理智使世界充满了活力，而是人的生命才是活力本身。理智在压抑生命存在的情况下去认识世界，把世界变成了虽然清晰明确但却僵硬虚假的“有”，而世界，更确切的说，人的生命所面对的世界则是混乱、模糊的

"无"。"无"是人的生命意识的特征，它揭示了存在的不确定、不明晰。真理是在运动中，也就是在"无"中显示自己。萨特认为，"无"还表示着人的存在的另一基本状态——烦、厌恶、焦虑、绝望，存在的真理，也就是存在的荒谬在这些基本状态中呈现给人。逃避这些悲剧性的情感体验就是逃避真理和自由。而沉浸于这些体验之中就能领悟真理和自由。正如萨特在《存在与虚无》中所说：

> 在烦恼中，我马上理解到作为一个整体的自由的自己，认识到除了自己不能从任何其它地方获得世界的意义。①

也如加缪在《西西弗的神话》中所说：

> 我忠实于唤起我的推理的明晰性。这种明晰性本身就是荒谬。它就是欲求的精神与令人失望的世界之间的分离，就是我统一的意念、这四分五裂的宇宙和束缚它们的矛盾的之间的分离。……关键在于活着，在于带着这些破裂思考，在于去搞清是应该接受还是应该拒绝。②

活着并体验，在忍受分裂的痛苦和荒谬中活着并体验，这就是思考、是认识、是探求和发现存在的真理。因此，认识或理性或真理都不是思想、不是理论、不是在静止状态中的"我思"，而是行动、决定、选择，是在运动状态中的"我体验"。寻

① 参见《存在与虚无》第74页。
② 《西西弗的神话》第61页。

找一种新的理论方法、角度、视点，就是寻找一种新的生存方式。我们没有真理、没有认识，只有在特定的瞬间、特定的情境中的特定的生存体验。爱与不爱、犹豫与果决、活着与不活、前进与退缩，都取决于这种体验。抽象的真理是一座坟墓，相信它、献身于它无疑于相信一个死尸能够征服世界。

以上的评述或许能帮助人们理解为什么从叔本华到萨特等生命化的哲学家都酷爱艺术。叔本华在音乐中发现了人的自我超越的可能性；尼采在古希腊的悲剧中、在瓦格纳的歌剧中、在陀思妥耶夫斯基的小说中体验到酒神的诞生、生存的痛苦；克尔凯戈尔的宗教式的激情就是艺术家献身于审美的真诚；雅斯贝尔斯在悲剧的分裂中发现了真理；而萨特、加缪本身就是著名的文学家……我想说，艺术和审美是一部最优秀、最丰富、最深邃的生命化哲学。

个体存在的独一无二性在艺术创作中、在审美欣赏中得到了走向极端的高扬，非理性的生命活力在艺术中得到了淋漓尽致的发挥，人的生命在艺术中得到了充分的、完满的呈现，朦胧而敏利的感觉，无言而深沉的体验，自由而奇异的想象使人的生命在艺术作品中呈现为一个多义的、不确定的、运动着的无限宇宙，特别是那些饱含着痛苦的体验，是人类命运的最真实的存在。人类在艺术中发现，人的生命就是在悲剧中诞生的，人类的精神历史就是一部无尽的原罪和绵绵不绝的悔恨相互交织的时间历程，而且是没有终结的历程。艺术是个体生命的对应形式，珍视个体生命的哲学又怎么能不酷爱艺术呢？艺术，特别是现代艺术所呈现的宇宙正是生命化哲学家眼中的世界。因此，欣赏现代艺术就是阅读生命化哲学，而阅读生命化哲学就是欣赏现代艺术。二者从不同的角度走向了

同一个目标：生命首先是、最后还是特定情境中的个体体验。

个体、虚无、体验是生命化哲学的内在骨架。它的全部努力都是为了以一种全新的视角审视被传统形而上学虚构所掩盖起来的世界和人生，为了唤醒在理性和科学的至上主义的压抑下、同化下沉睡着的生命本身，为了恢复在现代社会的技术文明中被整体化、平均化、工具化的人的个体价值。它让人们敢于直面自身生存的悲剧性、荒谬性和自我超越的不可能性；让每个人面对现实的分裂、未来的不可知和死亡，也就是面对虚无，充分调动生命的一切潜力，选择一条无人走过的生活道路。在虚无中，每个人都应该时时刻刻努力着换一种活法。

但是，我对人是不是又在虚构自己的形象这个问题的回答并没有太大的把握。也许，再过一个世纪，生命化哲学也会被后人看成形而上学的虚构。我觉得，"认识你自己"这个贯穿人类思想史的主题，就大有虚构的味道，因为这个命题中包含着"人能够认识自己"的潜台词。即便用最宽容的态度对待这个命题，我也只能说：它是一个至今没有得到证实，或许永远不会得到证实的合理假设。如果按照科学化哲学的观点，任何得不到证实的命题都是假问题，它要么以形而上学的形式、要么以宗教的形式被一再提出。人类的全部努力都在于不断地接近于消除这个假问题，结果只能是不得而知。希望自己成为一个某种类型的人，就是先验地假定自己能够成为这种类型的人。但是，人生的荒谬就在于假定永远是假定，真实永远是未完成态。

三、科学化哲学对形而上学的反叛

3.1 贝克莱、休谟、康德的现代复活

无论从现代科学的角度讲，还是从现代的科学化哲学的角度讲，如果没有贝克莱的主观主义、休谟的相对主义、康德的"人为自然立法"以及"物自体不可知"的理论，就不会有现代的科学和科学化哲学。在评述近代哲学时，我曾认为贝克莱、休谟和康德是三位最大的反形而上学者。

贝克莱、休谟、康德对现代的影响既是科学的、又是哲学的，因为他们从各自不同的角度动摇了传统的形而上学，而现代的科学和哲学都是在反对传统的形而上学的思维方式中诞生的。

贝克莱的"存在就是被感知"为现代的全新的"物质"观念奠定了理论起点，并为重新理解认识论中的主体与客体之间的关系提供了启示。贝克莱否定了在认识领域内存着独立于人之外的客观的物质实体，消除了在认识论上的终极主义的物质实体一元论。贝克莱说：在物理现象的后面没有任何物理的东西。这种观点深刻地影响过孔德、马赫、爱因斯坦、罗素、波普尔等人。马赫说：在物理现象的背后什么也没有，人类认识中的世界不是物质实体性的，而是各种感觉要素的复合。爱因斯坦指出：物理现象中没有客观的物质或力，只有以人为

参照系的、或与人发生各种关系的“物理事件”。罗素认为：物质不是客观实体，而仅仅是“事件”、“感觉材料”或“细目”，它们在时空的四维框架中形成了一个变化的复杂结构。生命化哲学所强调的在“存在”的后面无本质也与科学化哲学中的“事件”有相通之处。另外，现代哲学在描述宇宙时用“结构”、“系统”、“层次”、“功能”等范畴代替了传统哲学的“实体”、“本源”、“逻各斯”等范畴，也与贝克莱对客观实体的否定有关。而康德的物自体和现象界的划分对强化从哲学、科学中——从人们的思维方式中驱除形而上学的实体起到了巨大的作用。罗素、维特根斯坦、卡尔纳普把形而上学的实体称为逻辑上的假问题、语言上的假句法，是无意义的命题。波普尔称形而上学是虚构神话的思维。也就是说，康德尽管划分了物自体和现象界，但他毕竟还给物自体留下了一条伦理学的后路，但在现代哲学中，根本就不承认物自体的存在，因而也没有不可知的问题。

康德提出的“人为自然立法”的认识论和贝克莱的“存在就是被感知”改变了传统哲学关于认识中的主体与客体的二分法的观念，确立了“认识是主体与自己的认识活动之间的关系”的现代认识论。马赫认为：认识不是对客观事物的反映或摹写，也不是遵循客观的物质规律，而是人的思维对感觉要素的分解和组合，其规律是思维本身所固有的简化原则或经济原则。罗素的“熟知理论”把认识中的主体与客体的关系理解为主体与认识的关系，把认识与对象的关系理解为认识与知识的关系。维特根斯坦认为：哲学不是理论，而是一种活动。波普尔认为：认识活动是主体所进行的猜测和反驳的活动，客观的实证并不能完全驳倒一种理论假设。库恩的“范

式”论把科学的认识活动理解为以“思想实验”为核心的主体活动。“思想”是主体（科学家）提出的理论假设，实验是按照假设进行的，从实验仪器、工具到实验的目的和整体结构都是属于主体的思想为自己设定的。因而，认识就是人的意识活动本身。这种认识论与生命化哲学把认识理解为主体与自身的行为、体验的关系有一致的地方。在科学哲学中，认识主体置身于感觉要素和实验之中，在生命化哲学中，人置身于存在以及活动之中。因此，现代哲学的认识论的主要特征——消除主客体的二元区分以及决定论关系，而强调第三种关系：主体与自身的认识活动以及结果（知识）的关系——来自康德的“人为自然立法”。

休谟的相对主义为现代哲学粉碎传统思维追求绝对性的盲目自信提供了理论起点。它的影响主要表现在两方面。一方面，现代哲学认为：既然与人发生关系的一切都是属人的、以人的思维、活动、目的、行为为参照的，而人又是变化的，那么人所发现的真理、理论以及诸种意义也只有相对性，没有什么能够成为绝对真理，也没有任何意义是固定的。马赫、弗莱格、罗素、维特根斯坦、卡尔纳普、库恩、波普尔等人的意义观尽管各有特色，但是有一点是共同的，即把“意义”理解为活动本身。马赫说：没有什么观点会绝对地永恒有效，每种观点只是相对一个特定的目标才有效。罗素认为，一个“事件”在不同的逻辑结构中具有不同的意义；维特根斯坦认为语言的意义就在于它的运用中、逻辑规则中；“维也纳学派”认为“命题就是它的论证方法”。因而，意义不是终点，而是论证活动的过程。另一方面，现代哲学认为，科学的发展和进步是多元的、相对的，不可能有向着一个固定的目标的绝对进步。科学

的发展是各种不同的科学理论相互竞争的结果，科学的进步是相对于旧有理论而言的，理论的错误从另一个角度看也能促进科学的进步。波普尔的"否证法"、库恩的"范式"、拉卡托斯的"研究纲领"以及劳丹的"研究传统"之间尽管有很大的分歧，但是这些理论都把科学理论理解为一种相对的、开放的、在发展中进步的动态结构。结构内部由多种因素的动态关系构成，根本不存在一元论的绝对结构，甚至出现了库恩和费耶阿本德以及夏皮尔的科学进步无标准的相对主义。而且，这些理论都十分重视每种新理论的文化背景，把一种科学理论放在社会的整个文化背景中、放在历史的连续性中加以考察。也就是说科学化哲学在理解科学进步时有一种共同的尺度，那就是相对性。

现代科学、特别是现代物理学向哲学所提出的具有挑战性的问题，也是科学化哲学反形而上学的基础之一。相对论、量子力学、测不准原理、波粒二向性等理论的哲学意义可以归结为以下几个方面：

1．物质客体或实体是传统思维方式的一种虚构，科学中并没有物质客体。爱因斯坦认为，客体这个哲学范畴不具有本体论意义，它至多具有功能的或手段的意义。它是用来分别说明某些感觉经验的复合群在时间上的持久性或连续性，它的意义完全取决于它和原始的感觉经验群的直觉联系。量子力学也证明，原子系统的成立依赖于观察，物质不是实体，而是一种"场"（物理场和心理场），而"场"是一种集合结构，物理学中的任何物质都不是独立于人之外的，而是与人的观察系统、度量手段、测试标准、实验构想密切相关。因此，爱因斯坦认为，客体、特别是实体意义上的独立客体是不存在的，它

在科学上毫无意义。客体仅仅是人的信仰，这种信仰相信真理是独立于人之外的，它产生于人类为寻求宇宙的永久奥秘的可理解性的心理。但是，传统的形而上学思维并不懂得，世界的可理解性不在于人类能够解释独立于人之外的客体，而在于人能够解释人的感觉经验的世界。形而上学的实体只具有信仰上的情感上的安慰意义。

2. 物理运动是相对的。牛顿力学中彼此独立的绝对实体——绝对的力、绝对物质、绝对时间、绝对空间——是虚构的，根本得不到来自观察和实验的证明。比如，“同时发生”的两个事件并不具有绝对的同时性，对于不同的观察系统来说，“同时”是相对的，必须把“同时”限定于特定的参照系内才有“同时”，一旦参照系改变，“同时”就不存在了。世界上发生的一切都是由三维的空间坐标和一维的时间坐标来确定的，这是个四维的不间断的连续区，一切事件的运动都具有四维性，观察者选择何种参照系去观察决定着事件的运动，不同的观察者依据不同的参照系所观察到的相同事件会出现不同的运动，而不同的运动改变着事件的性质。因此，以相对运动为基础的物理学中也没有绝对的概念和真理。正如爱因斯坦所说：“物理学中没有任何概念是先验地必然的，或者是先验地正确的。唯一地决定一个概念的‘生存权’的，是它和物理事件（实验）是否有清晰的和单一而无歧义的联系。因此，一切旧概念，象绝对同时性、绝对速度、绝对加速度等等，在相对论中都被抛弃了，因为它们与实验之间不可能有单一而无歧义的联系”。①

---

① 参见《爱因斯坦文集》第一卷，商务印书馆 1983 年版，第 118 页。

3. 任何实在都是人的创造，概念是想象的自由创造，科学是人自由地创造的概念、范畴的逻辑体系，是实在。它只为人而存在，只与人发生关系，离开了人的创造，世界不会自然而然地长出科学之树。物质是人的建构，世界也是人的建构。

4. 现代物理学的非直观性以及物理学和数学日益密切的结合，向以培根为代表的传统经验论提出了挑战。培根以及全部近代的经验主义哲学所依据的科学成果主要是以牛顿物理学为代表的直观科学，因而在方法上更注重经验性的观察与实验，在本体论上还相信永恒物质实体的客观存在；而现代科学化哲学尽管从一开始就带有浓重的实证色彩，但是由于它所依据的科学成果主要是以爱因斯坦的相对论为代表的非直观科学，所以仅仅借助于实证的方法是远远不够的，必须借助于数学的逻辑方法。在本体论上，现代科学化哲学不相信永恒的物质实体是客观存在，突出了人的活动是科学的本质这一观点。换言之，传统经验论只重经验和客体，而现代经验论既重经验、更重逻辑，而且把重点放在对主体及其活动的研究上。

另外，还必须加以强调的是：尽管在现代，科学化哲学是作为与生命化哲学的相对抗的思潮而出现的。生命化哲学还是本体论哲学，它重视直观、体验等非理性因素；而科学化哲学是方法论哲学，它重视实证、逻辑等理性因素。但是，现代人所理解的"理性"决不同于古代和近代哲学中的理性，其主要区别在于：支撑传统理性的主要是一种形而上学的思维方式，它总是确信对宇宙和人生能够做出终极的解答，在本体论上追求一元决定论的实体（不论这实体是什么），在认识论上追

求认识来源的唯一根源；在方法论上追求一种绝对至上的万能方法，也就是要为宇宙和人生找到一个永恒不变的阿基米德式的支点。而支撑现代理性的主要是反形而上学的思维方式，它怀疑对宇宙和人生的任何终极解释。在本体论上追求取消一切本体，在认识论上追求认识来源的多元性根源；在方法论上追求多种方法的相互结合，也就是承认宇宙和人生永远不会有永恒不变的支点，一切都在变化。尽管传统理性也有怀疑的一面，但它的核心是确信、是绝对、是封闭；尽管现代理性也有确信的一面，但它的核心是怀疑、是相对、是开放。传统理性说：给我一个实体，我就能最终地创造和解释一切；现代理性说：给我任何实体，我都无法进行终极意义上的创造和解释。理性最应该意识到的是自身并不是全知全能的救世主。在这种区别的意义上说，现代理性之于传统理性恰恰是非理性的理性。因而，现代的生命化哲学和科学化哲学在反形而上学这点上是完全一致的，尽管所走的道路不同。从人本主义的角度反对理性和科学的至上主义和从科学自身的角度反对理性和科学的至上主义把二者先天地联系起来。而且，即便在以强调实证、逻辑的科学化哲学中，也有库恩等人注重科学家的心理和科学发展的偶然性的非理性主义倾向。

3.2 形而上学的本体论是无意义的假问题

科学化哲学对传统形而上学的反叛的第一步是从哲学中、科学中驱除形而上学的本体论。近代哲学中的怀疑论、相对主义和不可知论对形而上学的反叛还只是在消极意义上

的，是一种认识论上的悲观主义。而当这种思潮在现代科学对古典科学的冲击的背景下弥漫开来，渗透整个现代世界的各个角落之时，对以往全部哲学的重新审视便成为必然。但是现代的科学化哲学的怀疑具有积极的建设性。如果说，近代的怀疑论、不可知论还仅仅是在传统哲学提出的一系列问题之内进行对形而上学的反叛，它们所讨论的问题仍然是旧问题；那么，现代的科学化哲学完全跳出了传统哲学的范围，用从根本上取消形而上学的问题进行对形而上学的反叛，并试图建立一种以科学问题为核心的全新哲学，也就是以科学的态度、方法、逻辑、语言来建立科学化哲学，使哲学的问题、方法、语言具有科学的精确性，能够经受住逻辑与实证的双重检验。

取消形而上学的本体论在科学化哲学中最早从以孔德、马赫为代表的实证主义开始。他们从对客观实体的重新规定入手取消本体论。孔德称自己的"实证哲学"为现实的、有用的、确实的、精确的、建设的、相对的新哲学，而传统的形而上学在他看来则是空想的、无用的、虚构的、否定的、暧昧的、绝对的。由此出发，他拒绝形而上学，也就是取消本体论。他认为，以往的一切哲学，不是"神学"，就是"形而上学"，它们所进行的一切探讨都是建立在一种虚幻的信念之上的：即相信宇宙的现象的背后有一个"最初起源"、"终极原因"和"绝对本质"。神学的虚幻是凭借主观幻想给种种臆造的存在蒙上神秘的色彩，通过激起人的恐惧来使人相信；形而上学尽管用所谓的逻辑论证代替了幻想，但是由于它仍然企图去探求本来并不存在的"本源"问题，让人们在理智上相信终极实体的存在，因而其虚妄性并不比神学少多少。因此，本体论的论争进

行了二千多年，但都是徒劳的、空洞的、毫无意义的。经验论与唯理论之别以及论争，由于是集中于对"第一原理"的思考，因而是无谓的争论。孔德提出超越传统的经验论和唯理论，也就是超越任何形式的形而上学；建立一种全新的实证哲学。实证哲学取消本体，只研究与人发生关系的现象；不探讨事物的原因，而描述事物的状态，即由探求为何变成研究如何。但是，在孔德的实证哲学中，其研究对象还带有一定程度的客观实体的色彩。他的后继者穆勒和马赫，便从根本上消除任何意义上的实体。穆勒认为物质只不过是感觉的恒久可能性，外部对象在认识论的意义上仅仅是一种眼前的或可能的感觉。在穆勒那里，不存在着物质与精神、存在和意识的本体论区别，一切都是认识论意义上的感觉复合、感觉系列或感觉束。这就为马赫的感觉要素论提供了基础。马赫在实证主义的反形而上学中具有决定性的意义。他用"经验批判主义"来命名自己的实证哲学，以使之区别于孔德、穆勒、斯宾塞的实证主义。马赫在其代表作《感觉的分析》第二版序言中说：

> 我的认识论的物理学研究和我现在对于感官生理学的研究，都是以同一个观点为依据，这就是：一切形而上学的东西必须排除掉，它们是多余的，并且会破坏科学的经济性。①

孔德等人的反形而上学还残留着本质主义的痕迹，还企图为现象界找到一条不变的自然规律，以建立起一个能够无

① 《感觉的分析》，商务印书馆1986年版。

所不包地描述现象世界的哲学体系。而马赫反对任何本质主义，反对建立无所不包的体系。他认为全部哲学问题都是科学的认识论问题，这种认识论不是企图寻找客观的不变的实在的规律，而仅仅是为了实践的目的而描述感觉要素复合以及与之相对应的符号之间的关系，确定制约这些要素复合以及符号关系的原则。马赫认为，所谓客观的物质世界不过是诸如颜色、声音、压力、时间和空间等感觉要素的复合，一切物体只不过是标示要素复合的符号。物质和世界不过是种种不同的人的感觉要素之间的函数关系。但是，这种贝克莱式的"存在就是被感知"的物质观并没有使马赫走向贝克莱式的"唯我论"，而是走向了休谟式的"无我论"。马赫认为，象物质世界中没有客观实在的本体一样，精神世界中也没有主观实在的自我。自我不过是人的对内的感觉要素的复合，是情感、理智、意志、思维等要素的复合以及它们之间的关系。因而，世界上既没有纯粹的物质，也没有纯粹的精神，只有人对自身感觉要素的关系，这种关系所遵循的原则是人自身的思维规律。可以说，用关系描述世界为整个现代哲学的反形而上学提供了最可贵的启蒙。因为它根绝了企图以某种单一要素（如物质或精神、经验或理性等）来解释世界的思维方式。马赫以后的哲学用"结构"、"体系"、"系统"、"层次"等来描述世界都源于一种把世界理解为诸种要素之间的关系的新的思维方式。换言之，马赫粉碎了一切实体赖以产生的思维方式，他不仅取消了牛顿式的物质实体，而且取消了贝克莱式的精神实体。牛顿说，世界由物质之力构成，贝克莱说，世界由精神自我构成；马赫说，世界既非物质的，也非精神的，而是诸种性质不同的感觉要素的之间的关系。而且这种关系不具有绝对的

永恒性，只具有相对的暂时性。哲学的任务不是追问“是什么”、“为什么”，而是描述“怎么样”、“如何”；不是探讨现象背后的本质，而是描述现象本身的运动。可以说，在马赫的哲学中，集中了贝克莱、休谟、康德这三位近代最大的反形而上学者的理论精华，并为现代物理学革命提供了哲学背景。在马赫哲学中，世界与自我、物体与感觉、本质与现象之间的对立的消失，实在是人类精神的一次飞跃，是宣告形而上学的本体的不存在及其与之相适应的本质主义的思维方式的虚假性。

如果说，马赫的反形而上学还只是在经验主义的范围内，那么逻辑原子主义、分析哲学、逻辑经验主义的反形而上学则深入到逻辑和语言的层面。驱除本体论就不能不澄清形而上学在语言上、逻辑上所造成的谬误。在以罗素为代表的逻辑原子主义那里，逻辑上的反形而上学还是以经验上的反形而上学为基础。罗素首先否定了实体性的、永恒性的物质概念。他认为，物质不是不变的实体，而是一个个“事件”、“细目”，是它们在时空的四维中所构成的不断变化的复杂结构或系统，物质是一组组事件所经历的过程。认识的对象不是物质，而是感觉材料。而感觉材料作为物理学的对象不是实体，而是逻辑职能。由此罗素展开了他的逻辑上的反形而上学。他把认识对象在逻辑上的性质理解为一种功能，而不是假定的、推论的实体。任何一个命题都无法包含任何对实体的推论，命题只是直接与感觉材料相关，命题只是关于感觉材料的陈述。而陈述必须具有“可证实性”（逻辑的和经验的可证实性）。任何有关抽象的、假定的实体的陈述既不能从逻辑上推出，也不能被感觉材料证实，因而是无意义的逻辑虚构。最后，罗素得出了自己的物质概念——事物是一种纯粹的逻辑

构造。因为经验领域的事物是由连续性和一定的因果律彼此联结着的一定的现象系列。在认识论的意义上，世界就是逻辑构造。另外，罗素还从对传统逻辑所使用的类概念的否定的角度，证明了逻辑判断根本无须假定某个实体。类在传统逻辑中既作为"一"，又作为"多"，既是"类"，又是"类"中的一个"元素"，这种自相矛盾性也就自然地取消了把"类"作为逻辑的真正对象。罗素说，类是符号的虚构，不能实在地指称任何经验中的事物，因而没有必要假定这种空洞的类概念。这种空洞的类概念之所以成为逻辑的对象，是因为传统逻辑是为了证明虚构的实体的存在。在逻辑上取消类概念也就是在哲学上取消了实体。罗素在逻辑上否定类概念的实在性对现代逻辑的发展产生了巨大的影响。最后，罗素还分析了传统的形而上学的思维方式形成的原因：

1．追求统一的、终极的本体是因为人们要解释所谓的世界的同一性和稳定性。于是人们相信有一个永恒的客体构成人类的认识根源。

2．与这种确信相连，人们便把世界理解为现象与本质的双重存在。认为现象不是实在的、根本的，在现象的背后肯定有实在性的本质，这本质不可分割，不可改变，永远长存。

3．与现象和本质的主观区分相连，我们又错误地区分了感觉经验与其最终的原因。认为感觉是被动性的，因而就假定一个引起感觉的外在原因存在。并探究这一外在原因，企图超越感觉世界而进入抽象的世界。

4．以上二元区分又使人在意识与对象之间进行区分。以意识者为一方，以对象为另一方。这对象就是实体、本质、超感觉的原因，是与主体相对立的客体。但是，以上种种区分都是

建立在一种主观确信之上的。所以本质的、超感觉的、客观的实体仅仅是一种信仰所造成的虚幻错觉。在人之外没有这样的客体。客体就是人的认识本身，是感觉材料的系列、是现象。换言之，确信有一个永恒的客体作为人类认识的根源、对象，也就必然相信有一个超越感觉、现象的本质世界的存在作为宇宙的终极原因。

与罗素同时的分析哲学的创始人维特根斯坦的反形而上学之坚决、彻底可以与生命化哲学的代表人物尼采相媲美。我对维特根斯坦有些偏爱，甚至可以说是酷爱。在科学化哲学的诸多代表之中，维特根斯坦是最具有天才头脑的。他那怪异的性格、怪异的思维方式、怪异的写作风格本身就是传统哲学之外的一个特异现象。第一次看《逻辑哲学论》实在使我大吃一惊，没有想到如此讲究逻辑的分析哲学也可以象尼采的著作一样用格言体写成。而且写得如此简洁。他的著作中时时让人感到某种气质上、人格上的魅力。读他的书使我陷入读卡夫卡的小说时所感受到的迷茫与困惑之中。卡夫卡在心理细节上的那种平静、超然、没完没了的详尽叙述与其作品在整体上的神秘，和维特根斯坦的每个句子的明晰、准确、简洁与其著作在整体上的神秘之间，似乎存在着同样明确而神秘的内在对应关系。两人的作品尽管在表面上分属不同的领域，其语言也完全不同，但我就是很难摆脱掉两者在效果上所给予我的如此强烈的一致性：无底深渊感。卡夫卡说：道路虽有，目的全无，我们称之为路的东西，不过是徘徊而已。维特根斯坦说：虽有哲学，但理论全无，我们称之为哲学的东西，不过是活动而已。看完卡夫卡的小说我感到世界无意义，读完维特根斯坦的哲学我感到世界无哲学，哲 学就是沉默。也许，致

命的虚无感是两个人的共同体验。维特根斯坦称自己的哲学是为了取消哲学，更确切地说，是取消传统的哲学——形而上学。从本体论的角度看，维特根斯坦区分了事实与事物。世界是事实的总和，而不是事物的总和。事实与人的经验密切相关，在逻辑上能够构成有意义的真命题，在语言上是能够加以精确传达的可说的东西。事实构成逻辑图式，图式是思想的同构对应物。而事物是经验之外的人的虚构，在逻辑上只能构成无意义的假命题，在语言上是无法加以传达的不可说的东西。形而上学就是关于事物的研究，事物并不存在，因而形而上学也并不存在。从逻辑的角度看，存在有意义的真命题与无意义的假命题之分。有意义的真命题一方面符合逻辑句法，另一方面可为事实所证实。而无意义的假命题既是逻辑句法上的误用，也无法为事实所证实。在形而上学中，命题、词所指称的对象与人的经验无关，是并不存在的臆断。形而上学的那些超验命题正是无意义的假问题。传统哲学围绕着形而上学命题的争论都因这些命题本身的虚假而变得毫无意义。只要对逻辑性质进行研究，就会从形而上学命题的自相矛盾性和不可证实性中发现形而上学的谬误。从语言传达的角度看，有可说的而且能够说清与不可说的而且根本无法说清之分。可说的而且能够说清的是人的经验命题在逻辑上的可证实性，是自然科学。它符合句法，词所指称的对象实际存在。不可说的而且根本无法说清的是那些超验命题，它们在逻辑上没有可证实性，这就是形而上学。形而上学是本来根本无法言说而又偏要没完没了地去说的非存在，这就必然引起语言的误用和混乱。反形而上学就是澄清这种混乱，消除这些误用。总之，维特根斯坦的全部哲学都是指向反形而

上学的，他通过事实与事物的划分，有意义与无意义、真命题与假命题的区分，可说的和不可说的区分以及图式论、证实原则，指出二千多年的形而上学之谜并不存在。对于这些无法言说的超验问题，我们只能沉默。反形而上学的彻底性使维特根斯坦确立了全新的哲学观。在《逻辑哲学论》中他说：

> 哲学的目的是使思想在逻辑上明晰。哲学不是理论，而是活动。哲学的工作主要是由解释构成的。哲学的结果不是某些数量的"哲学命题"，而是使命题明晰。哲学应该说明和清楚地划分，否则就象是模糊不清的思想。①

正是在这种对哲学的全新理解中，维特根斯坦走上了消除传统哲学的道路。"无哲学"与"沉默"就是他的哲学终点。"无哲学"象尼采的"上帝死了"的口号一样，喊出了现代的科学化哲学反形而上学的最强音。石里克把维特根斯坦对哲学的全新理解称之为哲学史上划时代的转折点并非过誉之词。在后面我们将看到，维特根斯坦的意义观在哲学史上也具有划时代的意义。

维特根斯坦虽然取消了神秘之物与哲学的联系，但他并未放弃对神秘之物的无言体验。相反，他对人的自我超越之神秘体验有着执著的追求。但是，他认为神秘的东西不在世界之外，不是世界形成的本源，而在世界之中，是世界本身。在《逻辑哲学论》中他说：

---

① 《逻辑哲学论》，商务印书馆1985年版，第44页。

> 神秘的不是世界是怎样的，而是它是这样的。把世界当作有限的整体的感觉是神秘的感觉。一个人对于不能说的事情就应该沉默。①

这样的世界给人以神秘的感觉，而神秘的感觉无法言传，只能在沉默之中显现自身。这种显现并非实在之物，而是一条神秘的界限，是每个人为自身划出的界限。神秘的"唯我主义"是维特根斯坦前期哲学的终点。但这里的我不是实体性的万能的精神之我，而是一种类似二律背反的矛盾。一方面，世界是我的世界，我在世界在，我亡世界亡。我所理解的语言是唯一的，它暗示着我的世界的界限，或者说我与他人的界限。对于我来说，有意义的命题只与我的经验有关，我所体验到的存在之外就没有任何实在。我的经验与他人不同，我的存在也就完全异于他人。无数个这样的"我"的存在构成了世界的千奇百怪、相互独立的实在。在这个意义上，"唯我主义"所阐释的世界与生命哲学所理解的存在是一致的：多元化实在。另一方面，虽然我与你完全不同，但是我们又必须生活在同一个实在世界之中。这实在为一切人所共有，既不属于我也不属于你。所以，"唯我"而"非我"。"我"不是任何具体的个人，不是物质性的肉体，也不是精神性的灵魂，没人能够感受到它，更无法说清它。它不属于这个世界，不存在于这世界之中。它仅仅是一个界限，划开了有意义与无意义、可说的和不可说的。在"我"的这一端，是无数个特殊的个体之我，是能够说清的东西；在"我"的那一端，是什么也没有的虚无，是无

---

① 《逻辑哲学论》第96、97页。

法说清而且根本就不可说的东西。不可说的东西只能默默地显示自身。所以，这个“我”既告诉人们在什么地方应该说而且必须说清，在什么地方不能说而且只能沉默。这种“沉默之我”的存在导致了“无哲学”。而那些搞哲学的人在维特根斯坦看来都患有一种职业上的哲学精神病，他们就是要在沉默的时候没完没了地说，说出的话就犹如精神病患者的呓语。这种哲学精神病用弗洛伊德的心理学术语来说就叫“妄想偏执狂”。世上本无哲学，哲学只是一种“妄想”——对本不存在的东西的执著追求。人类从古至今常常处在这种“妄想偏执狂”的精神状态中。围绕着形而上学问题的无休止的争论就是如此：形而上学是无意义的假问题，而人类却为此争论不休，徒劳地追逐一个虚幻的梦。然而，我以为，形而上学是假问题，但是并非无意义。正是形而上学和宗教一起给人以精神上的归宿感。虚假的意义也是意义，它对人类自有妙用。因此，“妄想偏执狂”并非精神病，而是每个人都可能产生的心理状态，这或许是因为人生来如此吧。即便是维特根斯坦也无法抗拒神秘事物的诱惑。他对神秘的“沉默”的执著，象生命化哲学对神秘的“虚无”的执著一样，标志着人类的智者将永远处在对“不可说”、“不可知”的追求和困惑之中。承认并公开这种困惑，非但不是人的低能，而是人的智慧向高层次发展的证明。正象承认并公开人的自私和人与人之间的残酷竞争不是人的胆怯，而是人的勇敢一样。

维特根斯坦的“无意义的假问题”是对形而上学的致命一击，对科学化哲学的反形而上学产生了深远的影响。“维也纳学派”基本上接受了这种观点。这个学派的核心人物之一卡尔纳普在《思想自述》中就以“哲学中的假问题”为标题来回顾

自己的哲学生涯的开始。卡尔纳普在一大批反形而上学的先驱者、特别是从马赫到维特根斯坦的影响下，从逻辑论证和经验实证这二个角度取消了形而上学的本体论在哲学中的地位。他认为，传统的形而上学命题不仅没有任何用处，甚至毫无认识内容。在逻辑上它们只是一些假问题，在语言上它们只是一些假句子。它们尽管不乏陈述句的语法形式，甚至不缺少表面上严密的逻辑推理，而且有些句子、词汇和演绎既给人以理智的明晰感，又能引起人的丰富的情感联想。但是，它们却不具有真命题的性质，因为真命题必须能够经得起证实。形而上学的命题也不作任何判断，因为判断必须有所指。所以，形而上学的命题是一些在逻辑上既不能说它错、也不能说它对的命题，因为它既无法证实、也无法否证，它的问题根本就不存在。任何企图证实和否证形而上学命题的努力都是徒劳的，因为你所要证实或否证的对象根本就不存在。正如维特根斯坦所说："这个谜不存在"。换言之，命题的真实在于它的可证实性、可检验性。非经验的数学命题的检验可以运用逻辑程序，经验科学（物理学）的命题的检验可以通过观察和实验。不论在这两个领域内，科学家们的创造性想象假设起着多大的作用，但是或迟或早总要得到逻辑程序的证明和经验、实证的认可。而形而上学命题不具有任何一种可检验性——在逻辑上自相矛盾，在经验上得不到观察和实验的证明。甚至在卡尔纳普那里，连康德的先验综合判断都是形而上学式的假问题。他认为，一切陈述，要么是从数学中产生的分析陈述，要么是从物理学中产生的经验陈述。而康德的先验综合陈述是虚构，因而康德对传统的形而上学的批判也是徒劳的。更进一步，卡尔纳普、莱辛巴赫等现代经验主义

者认为,形而上学的失败首先不是由于其命题缺乏可验证性,而是它从一开始就无法解决形而上学命题在逻辑上的传达问题。因为形而上学是假问题,进入逻辑语言中就必然是假句法、假词汇,这与要求经得住检验的真句法、真词汇的逻辑传达是矛盾的。换言之,形而上学在语言传达上的困境在根本上是由于维特根斯坦所说的——形而上学在应该沉默的地方却不沉默。正如石里克所说,形而上学追求一种纯粹的质,也就是企图说出不可说的东西。质不能说,只能在个人体验中自动呈现。但是认识与这种呈现毫无关系。形而上学的失败并不象康德所说的那样是因为对它的问题的解答是人类智力所无法胜任的,而是因为从来就没有这样的问题。

总之,无论是马赫的经验实证主义还是罗素等人的逻辑实证主义,无论是维特根斯坦的分析哲学,还是"维也纳学派"的逻辑经验主义,他们在对待形而上学的态度上,已经不是康德式的束之高阁了,而是从哲学上、逻辑上、语言上取消形而上学的本体论。现代的科学化哲学发现,人类的智者们以全部努力探讨和争论了二千多年的问题,原来只是一种子虚乌有,问题的消失也就意味着有关的论述也随之消失。

但是,科学化哲学的当代代表人物波普尔、库恩等人,对形而上学的态度似乎宽容了一些。虽然他们决不再坚持形而上学的哲学立场,但是他们不是取消形而上学本体论,而是从方法论上反对任何企图对某一问题的终极性的一元解答,也就是反对任何意义上的唯一。如果对形而上学的解答允许多层次、多角度的探讨,那么形而上学也会成为有意义的问题。问题的关键在于:是把形而上学作为终极真理,还是作为无数种解释中的一种。如果是前者,形而上学就必须从哲学中驱

除；如果是后者，形而上学也会使人从中受益。波普尔曾说过：尽管形而上学是一种神话，但是神话也是人类解释宇宙的一种方法、一个角度，即便它的解释是虚假的、错误的，我们也可以从错误中学习，从虚假中发现有意义的问题。

3·3 哲学仅仅是一种方法

既然在现代的科学化哲学看来，形而上学的本体论是假问题、假句法、假词汇，是根本不存在的东西，那么，驱除了这种本体论之后，全部哲学的问题都是认识论，而认识首先是一种方法，因而，哲学就是方法论。用方法论取替本体论在反形而上学的意义上具有相互联系的双重作用。

1. 自从亚里士多德确立了凌驾万学之上的"第一哲学"以来，在传统哲学中本体论始终处于首要的地位，一个哲学体系的特征主要是以其本体论的性质为依据的。方法论服从于本体论，逻辑和自然科学在哲学中的运用都是为了证明超现象的形而上学本体。从亚氏的形式逻辑到黑格尔的辩证法，都是为了论证"实体"、"上帝"、"理念"的；笛卡尔和莱布尼茨把数学逻辑应用于哲学，同样是服务于本体论的命题；即便是培根的归纳方法也有服从于经验即本体的最高命题的倾向。也就是说，传统哲学总是用运动的方法来论证不动的本体。而在现代科学化哲学中，从胡塞尔的现象学开始，就把哲学仅仅理解为一种方法，现象学的目的就是为哲学提供一种新的方法。这对现代哲学的影响极大。方法的至高无上的地位在科学哲学中表现得更为明显。科学化哲学家们一致认为：全

部哲学问题都是方法问题，解决了方法问题也就解决了哲学问题。维特根斯坦所说的命题的意义就是它的论证方法，语言的意义在于它的逻辑用法，哲学是一种活动……是最能代表科学化哲学的方法至上主义的倾向的。哲学的逻辑化和哲学语言的科学化是科学化哲学最突出的特征之一。在科学化哲学看来，世界就是由语言的逻辑构造起来的，在哲学上还世界以本来面目，就是使哲学的逻辑和语言走向科学化。以科学的方法重建哲学就是反形而上学。既然从科学的角度看，形而上学的本体论不存在，那么传统哲学所遗留下来的仅仅是论证形而上学命题的逻辑和语言传达的问题。从根本上消除形而上学就必须清除形而上学所留下的逻辑谬误和语言垃圾，而建立以科学为基础的逻辑和语言就是建立新的哲学。维特根斯坦认为哲学是一种消除语言、逻辑的谬误的活动，就是把静止的传统哲学变成动态的方法。也就是说，本体论哲学是一个静止的点，它是永恒的、不变的，哲学的其他一切都最终归结于这个点；而方法论哲学是一个活动过程，它是流动的、变化的，方法的运用就是哲学本身。

2．以科学化的方法论取代了形而上学的本体论，就是推倒了哲学作为众学问的皇后的地位，使哲学由天上下降到人间。传统的形而上学一向把自己作为最高的学问，象高居云端、俯视众生的神。它不仅能为具体的科学提供万能的指导原则和方法，而且可以为人类提供唯一有价值的生活模式。生命化哲学反对形而上学为人生规定的模式，指出每个人的生命、生存方式都是独特的、非模式化的；科学化哲学反对形而上学对具体科学的主宰地位，指出哲学不但无法为科学提供万能方法，而且认为科学方法是哲学得以确立的前提。另

一方面，现代自然科学的日益专门化、精确化、相对化向哲学提出了一系列认识论的新课题，它要求哲学以严密而精确的方法解释这些问题。数学中的悖论问题要求哲学改变笛卡尔、莱布尼茨、康德等人对数学方法的看法，于是，数理逻辑应运而生；物理学中的相对论等问题要求哲学改造培根式的观察、归纳的方法，于是有波普尔的否证法、库恩的范式论、拉卡托斯的“研究纲领”等；数学与物理学的日益密切的结合，要求哲学把在传统哲学中处在对立状态的逻辑方法和经验方法结合起来。而这一切又要求哲学以严密的科学方法和精确的科学语言为基础。换言之，现代哲学中的方法论主义的核心内容是哲学的科学化。它的演变经历了实证、逻辑、语言、否证、历史主义等阶段。

早期实证主义，象孔德、斯宾塞等人认为经验科学的实证方法是哲学的唯一方法，凡是经不起科学方法验证的哲学命题都是虚假的，都必须作为形而上学从哲学中消除掉。马赫更进一步，他在坚持经验主义的实证方法的基础上，又把数学的方法应用于哲学。他提出用数学的函数关系代替传统哲学中的因果论，并以函数关系来描述和把握感觉要素之间的关系。马赫提出“思维的经济原则”，即科学方法是“描述性”的，这种描述应该尽可能地简单、明了、有系统。一个假设越方便越好，一种科学原理表达得越简单越好。因此，科学方法就是使公理系统和逻辑推理趋向简单化、精确化，用最少的、最经济的原则来处理尽可能多的感觉经验。马赫主义的另一位重要哲学家阿那芬留斯根据原则同格论，即根据物质与意识、存在与思维、自我与环境，也就是主体与客体的不可分割性，提出了认识方法上的“摈入说”。他认为，在认识中，不是

意识反映物质存在，而是意识自身的同一活动，认识是对自我与环境的同时意识，环境就在自我之中，而不在之外；认识是把与人同在这一存在放进意识、思维之中，主体不是外在于对象，而是置身于对象之中，认识者不是"观察者"，而是"参与者"。换言之，认识是人的自我认识。

但是，早期实证主义还保留着认识论上的"被给予者"——感觉经验，虽然这种感觉经验不是反映论意义上的，但是毕竟还有主客体区分的痕迹。到了罗素、维特根斯坦、卡尔纳普等人，认识论中的"被给予者"彻底被逻辑证实原则所代替。罗素认为哲学的任务不是给人类提供新知识，而是对科学命题进行"逻辑分析"，通过这种分析，使科学命题显示出精确的意义。通过逻辑方法的分析，使经验科学和非经验科学的知识得到证实，并给实证知识以一种明确性。因而，"逻辑是哲学的本质"。罗素称自己的方法是伽利略式的革命，也就是把数学的逻辑分析的方法运用于经验的实证方法，使两者结合起来，把那些模糊的、含义暧昧的科学命题变成明晰的、清楚的知识。最后，把我们关于世界的知识、也就是世界本身还原为由一系列逻辑变项所组成的逻辑形式。《数学原理》一书就是为了使数学彻底逻辑化。而维特根斯坦则把全部哲学的问题归结为"语言的批判"，具体地说，就是用逻辑的方法重新界定哲学语言，建立起完善的语言，把语言变成逻辑符号。这种符号的科学性要符合二条证实原则：（1）必须符合逻辑法则。也就是要求语言按照逻辑的性质结合起来形成判断，从而构成有意义的命题。但是，维特根斯坦认为，仅仅依靠逻辑本身的原则还不能确定命题的真假，因为所有的纯逻辑命题都是同义反复。所以，必须引入证实原则。（2）逻辑

命题必须具有可证实性。也就是单从逻辑图式本身并不能知道真或假，只有在命题指称一个事实，即逻辑命题与事实相符时，才是有意义的真命题。事实在维特根斯坦那里就是"我的经验"，逻辑就是"我的语言"，我的语言与我的经验相符就是我的世界，因而，从逻辑上讲，我的语言就是我的世界。形而上学命题之所以是逻辑上的假命题，不在于它的逻辑性质，而在于它不能被事实所证实。维特根斯坦在早期的《逻辑哲学论》中追求一种带有形而上学色彩的绝对精确的证实方法，而他的晚期的《哲学研究》则抛弃了前期的证实原则，代之以语言的日常用法。

"维也纳学派"深受罗素的数理逻辑和维特根斯坦的证实方法的影响。他们区分了两种真理：逻辑真理和事实真理，也就是通过数学的逻辑方法获得的知识和通过观察实验的归纳方法所获得的知识。卡尔纳普坚持新知识的获得只有通过归纳法。尽管这种归纳的精确性只能用概率来衡量，但是，离开了归纳就没有科学。逻辑分析的方法仅仅是为了使通过归纳而获得的科学知识系统化、简明化、精确化。归纳是逻辑的基础。卡尔纳普提出的可证实原则就是指用逻辑分析来使全部知识(科学的与日常生活的)精确化。而语言是一切知识的传达者和载体，因而哲学的任务也就是分析语言。卡尔纳普致力于建立一种新的形式语言——物理语言。这种语言一方面要经受住经验的检验，另一方面要具有逻辑上的严密性，而二者的结合就是可证实原则所要求的精确性。因而，建立精确的科学语言就是为科学语言找到合乎逻辑的句法，它应该是形式的，而不是内容的。卡尔纳普十分重视以内容(或本质)的方式说话和以形式的方式说话的区别。在他看来，前一种

说话方式是形而上学的，后一种说话方式是科学的。因为前者的说话方式是以语言表达思想(本质)、形式表达内容为前提的，是一种认识论上的主体与客体、认识与对象相分离的传统观念的产物。而后一种说话方式是以语言形式本身就是思想、内容为前提的，是一种认识论上的主体间的可检验性的现代观念的产物。这种观念认为，以什么样的论证方法、表达方法来说话，就是以什么样的方式来认识。论证过程、表达过程就是认识本身，而不是先有认识，后有论证和表达。换言之，现代观念认为，符号就是行为方式、生存方式、思想方式，而不是表达行为、生存状态和思想的。总之，"维也纳学派"的三大原则是归纳法、逻辑分析法和形式语言法。归纳法提供新的科学知识，逻辑分析法使知识精确化，形式语言法把这一切还原为精确的科学语言，还原为一种科学的说话方式。在这里，我们能够明显地看出维特根斯坦的早期哲学中那种追求绝对精确化和可证实性的倾向的影响。但是，卡尔纳普后来又修改了自己的观点，用概率性的可检验性代替了精确化的可证实性。在对语言的要求上，他提出了容忍原则——对语言方式的选择，应该给以完全的自由。

从罗素、维特根斯坦到"维也纳学派"，都把经验的方法和逻辑的方法结合起来，这种结合本身就是对传统形而上学的反叛。但是，对逻辑方法和可证实性的过分强调却给人以追求绝对的感觉。也就是在反传统形而上学的本体论中透露出现代的方法至上的形而上学倾向。因此，在科学化哲学的内部，必然出现反对逻辑至上、方法至上、证实原则至上的倾向。从波普尔的"否证法"到库恩的历史主义至费耶阿本德的非理性主义，科学化哲学开始由逻辑走向历史、心理，由证实

走向否证，由理性走向非理性。

证伪方法的内在精神是批判的、否定的，它抛弃了人对自身的自信。在理论上，波普尔不想建立任何意义上的本体论，这一点似乎与科学化哲学的整体倾向相符合。更重要的是，在方法论上，波普尔反对任何意义上的方法至上主义。他反对经验归纳理论以及可证实原则。在波普尔看来，要求彻底的经验归纳和绝对精确的可证实性，就等于消除了人类的全部知识，因为无论是传统的哲学还是近、现代的自然科学，都是建立在不可完全证实的假设的基础上的。我们从局部开始而终于局部的经验观察不可能成为证实的绝对标准。从逻辑上讲，自然法则是一种不受限制的全称命题，它的逻辑本性是追求普遍性，而我们的经验观察总是有限的。因此，经验检验不是为了证实某一命题的真理性，而是为了否证其错误。也就是通过检验来不断地限制理论，而不是扩大理论。举出一只黑天鹅来否证"凡天鹅都是白的"的命题，不是为了完全否定"凡天鹅都是白的"的命题，而是限制这一命题的万能性。人必须承认，无论在经验上还是在逻辑上，任何理论都是特定的，都有自己的界限。从反对经验归纳和可证实性出发，波普尔强调假设在科学发现中的主导作用，但是他不是象罗素等人那样认为逻辑的先验性是万能的，而是把理论假设仅仅是作为一种猜测。康德说，人为自然立法。但是人为自然所立之法并非对自然之谜的终极解答，不是真理，而是一种猜测——尝试性地提出问题和解答问题。证伪理性对任何一种理论不是采取判断其"真"或"伪"，而是把它们作为"问题"，即把任何理论不是作为真理和谬误来加以绝对相信或绝对排除，而是作为需要继续解答的问题来研究。人类思想史不是走向终极真

理的有尽头的历史，而是无终结的问题史，是不断地否定旧问题、提出新问题，不断地抛弃旧解答、尝试性的提出新解答的永恒过程。因此，证伪方法是严格的，苛刻的，它拒绝作为终极真理和唯一方法的任何理论，哪怕是最伟大的划时代发现；证伪方法又是宽容的、豁达的，它不拒绝作为问题的任何理论，哪怕是巫术、迷信和传统的形而上学。甚至错误在思想史上也自有其意义和价值，“从错误中学习”象“从正确中学习”一样重要，甚至更重要。换言之，无论你批判过、否定过多少种理论和方法，只要你相信有一种理论和方法能够走向终极真理，那么你就是形而上学；相反，无论你吸收过多少种理论、采用过多少种方法，只要你把真理还原为问题就有可能走向创新。理论开始于问题终结于问题。因而，理论不是解答而是猜测；实验不是证实而是反驳。经验、实验、归纳不是发现真理的万能方法；理性、逻辑、分析也不是证明真理的唯一途径。简言之，没有任何方法是万能的，正象没有任何真理是绝对的一样。

同时，在波普尔的证伪理论中，开始出现强调科学的非理性的萌芽。波普尔在反对经验归纳和可证实性的基础上，高度重视人的猜测、假设在科学发现中的巨大的能动作用。波普尔发展了康德的“人为自然立法”的科学观。他认为大自然决不会主动地向人呈现问题和答案，人只能向自然提出问题并尝试性地进行解答。在这里，波普尔强调：对科学的发现，即对提出新问题和进行新猜测起着巨大作用的是科学家的灵感与直觉。非理性的、先于经验和逻辑的灵感、直觉是孕育一切有价值的问题之母。实验和逻辑仅仅是检验问题，使问题及其解答获得严密而清晰的理论形态的手段。这一点对

以后的科学哲学、特别是拉卡托斯和费耶阿本德的理论影响极大。波普尔另一个有影响的观点是关于科学的发展的理论。他从否证法出发，强调各种理论之间的批判性争论是科学发展的内在动力，发展不是走向某一终点，而是走向理论自身的开放。

尽管库恩反对波普尔的否证论，但是，与其说他是反对否证论，不如说他是反对逻辑主义和证实原则，因为他认为否证只是证实的一种，而且在反对归纳主义上库恩与波普尔是一致的。在《科学革命的结构》和《必要的张力》等著作中，库恩用历史——心理主义来反对逻辑主义、理性主义，提出了以“范式论”为核心的科学观。他认为科学的进步是新旧范式的更替，是从常规科学到反常科学，经过科学革命使新的科学范式代替旧的科学范式的过程。所谓“常规科学”是指科学的发展出现统一的范式之后的稳定状态时期，也就是以既定的科学范式为核心的科学。它由具有大致相同的知识背景和信仰的科学家共同体所支撑。常规科学时期，科学家们的活动主要是为保证现有范式的稳定和统治地位而进行解释难题的活动。常规科学家总是企图把与现有范式相冲突的反常现象纳入常规，通过各种努力来同化或排除旧范式所无法预料或无法解释的反常现象。尽管在这种解难题的活动中，科学也会得到渐进式的发展，但是决不会有突破性的进展。划时代的科学发现开始于反常现象向既定范式的挑战。也就是说，反常现象决不会因常规科学家们的解难题活动而完全就范。反常的增多和无法用旧范式加以解释，导致了常规科学共同体内对旧范式的越来越激烈的论争，并促使一些有头脑的科学家开始由对旧范式的确信转向怀疑，于是，危机出现了。危机

意味着旧范式在新的现象面前无能为力，更意味着科学家们对旧范式丧失信心的心理状态。危机促使科学家们抛弃旧范式而寻找新范式，于是，科学革命出现了。科学革命是批判、破坏与寻求、建设的同时发生。在科学革命中，新旧范式之间没有什么影响或继承之类的关系，更不是我们通常所说的“吸其精华，弃其糟粕”的关系，而是根本对立的互不相容，是整体的否定和取代。新范式代替旧范式的革命主要不是依赖于科学知识本身的进步，而是依靠科学家们的心理上的完整的“格塔式转变”。因此，科学革命中新范式对旧范式的胜利，不是理性的、逻辑的，而是非理性的、社会历史的，是一代人的心理(信仰)转变。同时，库恩强调偶然性(反常)对科学发展的巨大作用。常规科学中最富于挑战性和破坏性的，也就是引起科学危机的是那些任意性因素，这些任意性因素来自个人的和历史的偶然性。相对于常规科学的必然性，这些偶然性所导致的反常现象是重大科学革命的最佳契机。一般说来，在科学发展中，必然性常常代表着既定的、保守的常规科学，而偶然性则代表着新生的、进步的反常科学。更重要的是，库恩认为，反常、危机、革命、偶然在科学的发展中只是表层的，深层的力量来自科学家们的心理转变。与常规科学相适应的心理是确信，而与反常科学相适应的心理是失望、怀疑、期望。由旧范式到新范式的转变必然伴随有由确信到失望、由失望到怀疑、由怀疑走向新的期望的心理过程。如果结合库恩所主张的认识论上的“约定主义”(即科学世界不是客观的、不以人的主观为转移的世界，而是人的主观约定的世界)便可以得出这样的结论：科学决不是脱离人、特别是特定历史的、社会的条件下的个人的纯客观的知识，不是逻辑，而

是根植于个人的主观信仰的工具性知识。促成这种信仰的既有科学家个人的因素，也有时代背景、社会气氛、科学共同体的因素。在一种科学理论取代另一种科学理论的背后，是一个时代的心理（情绪、欲求、信仰等）代替另一个时代的心理。换言之，科学一贯被认为是理性的只是出于人们的浅尝辄止，理性是科学的伪装；剥去伪装，深入内核，科学就会呈现出如宗教一样的非理性特征。总之，库恩与波普尔一样强调科学是人的，因而也就必然带有人的全部（创造和局限）特征，在表面上平静的、逻辑秩序井然的知识体系的深层，沸腾着人的欲望。而且，库恩比波普尔更直率、更坚定地反对理性至上、逻辑至上、方法至上，他跳出了逻辑、语言的圈子，从心理的和社会历史的角度重新审视科学及其方法。

深受波普尔和库恩影响的费耶阿本德更把科学哲学中的非理性主义推向极端。在《反对方法：无政府主义知识论纲要》一书中，费耶阿本德提出了"认识论的无政府主义"，旨在破坏科学的定律秩序观。他嘲弄理性主义的科学观，认为一切方法都有自身的限定，没有任何一种理论和方法能给科学以绝对的统一性。每个时代、每种理论、每个科学家都有自己独特的方法，不应该用某一种方法来束缚科学，而应该给科学家以选择方法的自由。也就是说，在科学中，寻找统一的万能方法和万能逻辑象传统哲学寻找统一的终极本源或全知智慧一样，是一种方法论上的形而上学。因此，要推翻任何一种理论或方法的统治，使科学的发展走向多元化。基于此，费耶阿本德认为，在科学与非科学之间并没有固定的、统一的分界标准，不同的科学理论之间也不存在着共同的标准或方法，科学的发展或进步是无标准的。因为，科学理论不是客观真理，

而是主观猜测，作为猜测，就无所谓科学与非科学、理性与非理性的区别。特别是从历史主义的角度看，理论仅仅是特定时代的人们从特定的视角、运用特定的方法对世界作出的特定解释。任何理论的意义都有它的历史的定性和界限。牛顿理论完成了近代科学的综合，爱因斯坦理论开拓了现代科学的新天地，在与时代的关系上，爱因斯坦并不比牛顿高明。我们之所以肯定爱因斯坦而否定牛顿，决不是因为爱因斯坦发现了科学真理而牛顿固守错误，而是因为爱因斯坦的理论更符合现代的生存方式和社会心理。牛顿力学的悲剧不在于它本身的错误，而在于人们企图把它作为永恒不变的绝对真理来信仰。从这种相对主义和历史主义的观点出发，就会发现即使最好的科学理论也未必能够取代神话、宗教、形而上学。因为从人类生存的深层意义上看，科学也不能一劳永逸地为人生提供终极意义，科学仅仅是人的不断变化的全部生存的一个侧面而已。所以，费耶阿本德的多元方法论认为，科学知识不是一个不断地趋向统一的理论体系，也不是逐渐接近绝对真理的系列(因为世界上没有绝对真理)，而是互相对立的、不可比的、基于各自角度的各种理论之间的相互竞争所构成的不断膨胀的知识大海。在这里，神话之帆所指出的航向未必就只会使人误入歧途，科学的指南针也无能力把人类引向理想的彼岸。神话、宗教、艺术、哲学需要以科学为参照来丰富和发展自己，科学也需要以神话等为参照来丰富和改进自身。各类知识在这种对立的相互参照中共同承担起人类发展自身的自然使命。

总之，科学哲学在方法论的反形而上学中，由以方法、逻辑、语言分析为中心，转向了以历史、心理为中心，由逻辑经

上、理性至上、证实原则至上转向了反逻辑、非理性。也就是由追求统一的科学方法转向了多元方法论。如果说，波普尔之前的科学哲学是以方法论反对传统本体论的形而上学。最终走向了方法至上主义的形而上学，那么波普尔以后的科学哲学用心理一历史主义反对逻辑方法至上主义，最终走向了多元方法论和相对主义的科学观与真理观。这说明，即便在现代的反形而上学之中，形而上学的思维方式和生存方式也常常无意识地作用于人类。好在与此相对抗的怀疑主义又时时为人类敲响警钟。可以说，人类的精神始终处在同样根深蒂固的形而上学欲望与怀疑主义态度之间的分裂之中。

3.4 语言的意义就是它的用法

无论从哪个角度说，反形而上学就是反对那种指向绝对的、终极的思维方式。科学哲学在用方法论取代传统本体论的同时，也就必然用新的意义理论取代旧的意义理论。对语言的逻辑和意义的高度重视是科学哲学的反形而上学之需要。可以说，不仅科学哲学，而且整个现代哲学的各流派都非常重视意义理论，都企图用新的意义观代替旧的意义观。生命哲学反对传统形而上学为人生寻找统一的、固定的、不变的生命意义的倾向，而主张生命的意义只存在于具体的个体存在之中，它不是永恒的、抽象的、固定的，而是随特定的情境的变化而变化的，生命的意义在于那独一无二的瞬间性；结构主义哲学、解释学及符号学，都反对抽象的、脱离具体的结构整体和逻辑系统的意义，反对离开具体的语境、上下文去理解意

义，反对割裂解释者与被解释者的关系去寻求意义，而主张一个因素的意义取决于它们在整体的结构和系统中的位置、功能、作用，一个词的意义必须放在具体的语境中、放在上下文、解释者与被解释者的相互关系中来把握；实用主义哲学认为，任何理论单就它本身看都没有意义，理论的意义只能在其产生的实际效果中才能得到正确的说明；受行为主义心理学和分析哲学的影响而产生的行为主义哲学，反对任何无视人的动机和行为的意义，而是主张动机和行为的不可分割的整体性。意义不是隐含于行为之中的动机，而是行为本身，思想不是行为的深层原因，思想就是行为的一部分。如果概括地描述现代哲学中的意义理论，其主要特征有以下几个方面：

1．反对传统哲学中的现象与本质、思想与行为、意义与表达、语言与心理的二分法，也就是反对把意义理解为隐含于现象中、行为中、语言中的不变的、抽象的本质、思想和心理，而认为意义就是现象本身、行为本身、语言的应用本身。

2．反对脱离具体的生存情境、语言情境，离开整体的结构、系统或逻辑关系去孤立地寻找抽象的意义，而是主张意义都是具体的，它离不开特定的情境，整体的结构、系统，只能在某种具体而特定的关系中来谈论意义。

3．反对传统哲学对意义的单一性、固定性、绝对性、永恒性的强调，而主张意义的多义性、变化性、相对性、瞬间性。

4．从符号传达的角度看，反对把表达者与被表达者、也就是符号和意义分裂开来，而认为表达方式、符号系统本身就是意义，意义存在于特定的表达方式中，以什么样的方式表达就是以什么样的方式思想。

总之，现代哲学把意义理解为具体的、特定的关系、方

法、行为、情境，理解为多元的开放体。而这种意义观最鲜明地表现在科学哲学、特别是维特根斯坦的语言批判理论之中。

从意义理论的发展史的角度看，对意义的理解是由主体与对象之间的相符合走向主体间的可检验性。在近代哲学中，洛克等人从观念论的角度来理解意义，认为语言的意义就在于语词作为观念的标记或传达而具有意义，语言通过在人们的相互交际中标记着、传达着一定的观念、思想而获得可理解的意义。在现代哲学中，现象学和弗莱格、罗素等人的逻辑主义从"意向论"或"指称论"的角度来谈论意义。现象学认为意识肯定是对某物的意识，意识的这种必然指向或针对某个对象的"意向性"就是意义，或者说，意向性是意识与对象之间的关系、中介，意义就存在于这种关系或中介之中。弗莱格、罗素等人认为，语词的意义就在于它所指称的某个对象。但是，这种意义不是单一的，而是多元的。罗素的"摹状词理论"和"类型论"把词的逻辑类型和词的意义类型作了精细的区分，由此推论出词作为名称和作为意义是两码事。尽管词的意义在于它所指称的对象，但是在不同的逻辑类型中，同一个词与它所指称的对象之间的意义就是不同的，逻辑类型的多样性规定着意义的多义性。

在反形而上学的意义上，真正使意义理论发生革命性变革的是维特根斯坦。从早期的"证实方法论"到晚期的"行为情境论"，也就是从逻辑语言向日常语言的发展，维特根斯坦不仅革新了传统的意义理论，而且革新了他自己的意义观。在早期，尽管维特根斯坦深受弗莱格和罗素的"指称论"的影响，认为命题的意义就在于命题与事态之间的一致或不一致、相

符或不相符，但是他又超越了"指称论"，指出命题与事态之间的一致或不一致的关系不是单纯的指称关系，而是进一步的证实关系。因此，命题的意义便在于找到论证这一命题的论证方法。形而上学的无意义就在于它对无法证实的命题非要不厌其烦地进行论证。因而，形而上学必然造成语言的谬误。哲学就是澄清语言谬误的活动。但是，在早期哲学中，维特根斯坦旨在通过语言的批判而建立起一种高度精确化和科学化的逻辑语言和论证方法，这样便走向了绝对主义。他的反形而上学也由于只要求或只允许一种方法或一种语言而重蹈形而上学的旧巢。维也纳学派所提出的"命题的意义就是其证实方法"和寻找一种绝对精确的形式语言（物理语言）的努力，便是受到了维特根斯坦的巨大影响。但是，必须指出，维特根斯坦的早期哲学从语言批判的角度，对有意义的命题和无意义的命题、可说的和不可说的所作的区分，以及对证实原则的重视，在反形而上学的意义上都自有其难以企及之处。《逻辑哲学论》的结尾部分所提出的"无哲学"或"沉默哲学"在反形而上学的意义上决不次于尼采的"上帝死了"的口号。就现代哲学中没有主宰者这一点而言，现代确实是个无哲学的时代。

维特根斯坦以《哲学研究》为代表的晚期哲学，尽管还是沿着语言批判的方向发展，但是其自我否定、自我批判却是极为残酷的，除了语言批判这一方向未变外，几乎所有的哲学观点都发生了巨大的、本质性的变化。这个变化的根本标志就是彻底放弃早期哲学中的绝对主义立场。即放弃寻找一种万能的解释世界的方法和一种绝对精确的描述世界的语言的立场，甚至连分析哲学这个核心都被抛弃了。晚期的维特根斯坦认为：有多少种不同的情境和个人，就有多少种把握和描述

世界的方法与语言，世界也就有多少种个别事态的存在方式。哲学不是寻找统一的逻辑语言的活动，而是每个人为了反对自己的语言被他人所误解、所同化的斗争。在个人语言与公众规范之间永远有一条不可超越的鸿沟。传统哲学、包括他自己的早期哲学都是企图用一种统一的规范语言来同化多样化的个人语言，也就是企图为鸿沟寻找到一座理想的桥，但事实上这是不可能的。尽管有如此巨大的差异，但是他的早期与晚期之间我以为还是有一定联系的。没有早期的"意义就是论证方法"就不会有晚期的"语言的意义就在于它的日常用法"；没有早期的"无哲学"思想和把哲学理解为一种活动的思想就不会有晚期的"语言就是特定的行为"的观点；没有早期的唯我主义就不会有晚期的对语言的个人性的高度重视。

从反形而上学的角度对意义观所进行的巨大变革在维特根斯坦的晚期哲学中主要表现在以下几个方面。

1. 反对寻找绝对精确的意义，而是主张精确象世界上的万事万物一样也有自身的界限。如前所述，在早期，无论是对方法、还是对语言，维特根斯坦都追求一种绝对的、普遍的精确性。但在晚期，他认为追求绝对精确仅仅是一种逻辑神话，至多是一种善意的理想。而在事实上，精确一方面要受到社会关系、时代气氛、个人气质以及问题的性质的限定，另一方面又要受到使用"精确"一词的价值态度的限定。就前者而言，精确都是存在于特定时间和特定空间之中，它不可能超越这些条件而成为绝对精确。就后者而言，精确与不精确作为一种评价、一种要求总是表达着使用它们的人对某一问题的提法、解决方式的赞成或责备、肯定或否定。更有深度的是，维特根斯坦认为，追求精确就是在哲学上追求不可说的或不

可思议的东西，是追求一种绝对主义的思维方式，这显然是基于一种形而上学的虚构。而与虚构相反的思维方式承认：我们无论以什么样的方式也无法完全消除表达式的含糊和歧义性，也就是意义的模糊性。基于这一切，维特根斯坦认为，他早期哲学对精确性的追求是以一种先验的、理想的、虚构的方式来看待哲学和语言，甚至这种方式带有伦理上的自我欣赏、自我满足、绝对相信自己的意味。对于界限来说，任何精确都包含着意义模糊的可能性，因为人有一种本能，总是自负地超越自身的界限而无限制地扩展自己的观点，就象权力欲使人无限制想统治一切一样。因此，不仅完全的知识，而且完全的概念体系也是一种形而上学的假设。

2．反对本质主义的意义观，而主张从语境中规定具体的意义。维特根斯坦认为，哲学谬误的一个重要来源就是脱离具体的语言环境而孤立地考察意义之本质。传统哲学的“是什么”的提问方式本身就标明了传统的本质主义的说话方式。问“时间的本质是什么？”就等于问时间的意义是什么，而这种孤立的、抽象的提问方式必然导致同样抽象而孤立的终极解答，这是哲学的根本谬误之一。维特根斯坦认为，“是什么”所提出的并不是一个有意义的问题。有意义的提问应该从具体的语言环境中的说话方式开始。我们使用“指称论”的“意指”这个词时，我们如果去寻找它的共同本质，无异于追逐一个幻象。真实的追问应该是整理和比较它的不同语境，甚至要依靠某种直觉或体验去感受某种特定的语境。只理解词在字典上的意义、只掌握教科书上的语法规则的人，永远无法在日常的语言交往中理解语言的意义。也就是说，一个词只有在不仅仅传达词本身的意义，而且揭示了语境的整体意义之时，这

个词才有意义。所有的语词从抽象的角度看，其意义并没有深浅之别，一句话的组合孤立地看也无高下之分，语言的深度来自语境的深度，有时讲话人的肤浅会因语境的深度而变得深刻。沉默的特殊魅力也来自语境，把握了语境才能理解沉默这种无声的传达所包含的丰富意义。由于语境都是特定的、具体的、千变万化的，所以不可能用抽象的概念加以界定。"悲哀"不是概念，因为在生活中的悲哀都是具体的，如果"悲哀的特定环境不存在"，那么谈论悲哀的意义也就是毫无价值的。悲哀不是一个词，而是一种环境、一种气氛，即一种特定环境中的特定气氛和存在方式。总之，语言的意义是作为整个语言环境的有机因素而被规定的，它是多样的、千变万化的，不可能用抽象的本质主义的理论来加以说明。

3. 与反对本质主义的意义观密切相关，维特根斯坦反对把表达方式与意义、把说话方式与人的内心分割开来，而是主张语言的意义就在于它的日常用法，想象某种语言就是想象某种生活，选择某种表达方式就是选择某种生活方式。语言的意义在于语境，一个词在不同的语境中必须采用不同的表达方式或运用方式。在与情人谈话和在与老师谈话时都用"谢谢"这个词，但是二者的意义却可能完全不同。即便"句式"相同，这也是两种完全不同的谈话方式，语境的差别构成不同的表达方式的内在基础。换言之，表达方式不仅涉及词的组合规则，而且涉及语境（语气、姿态、时空距离、谈话时的内心状态、以及谈话者的个性和背景）。维特根斯坦有一句非常精辟的话，大意是说：每个符号其本身都是无生命、无意义的，赋予它们以生命和意义的是具体的使用。[①]换

① 参见《当代哲学主流》上卷，商务印书馆1986年版，第566页。

言之，只有当你在特定的情境中用特定的方法运用某种符号时，它才有了生命与意义。由此维特根斯坦提出了一种看上去颇有些极端色彩的观点：用语言的用法代替语言的意义，在分析一句话、一个词时，我们不该问它们的意义，而应该问它们是怎样被使用的。因而，语言不是用来表达思想或精神的（传统的意义理论一贯认为思想、精神或观念是语言的内在生命，而语言不过是表达它们的一种方式、手段或工具），说话方式、表达方式就是思想或精神本身，质言之，语言表达就是行为方式。“请原谅”并不是表达道歉之意，不是对道歉行为的语言表达或描述，这句话本身就是道歉行为。人的精神始终是与人的说话方式、表达方式密切相关的，二者不可分割地联系在一起。在人的行为背后无精神动机。探讨人、人的语言就是把握由多种多样的情境所规定的特定行为和运用语言的方法或表达方式。以用法取代意义是维特根斯坦对形而上学的致命打击之一。

4．反对非个人性的意义观，而主张语言的个人性。既然语言的意义在于具体的语境和以语境为先决条件的具体用法之中，那么必然涉及到使用语言的具体个人，因为只有具体的个人才能创造出具体的语境和具体的用法。在这里，维特根斯坦意在否定那种把公用词语无条件地强加于每个个体的理论，否定那种以统一的语言规则来规范日常语言的企图，否定用抽象概念界定个人的语言规则的奢望。我以为，他的这种对语言的个人性的突出强调是他的早期哲学中“我的语言就是我的世界的界限”的唯我论的合理继承，也是对早期的理性主义的、逻辑主义的、科学主义的意义观的反叛。每个人都是一个独特的个体，因而每个人都有自己独特的语言方式、人人

都能理解的公众语言实际上并不存在，公众语言一旦进入个人的具体运用中就变成了只属于他自己的秘密语言。正象一个人无法真实的体验到另一个人的内心世界一样，人与人之间也无法进行语言上的完全理解或绝对交流。交流和理解只是相对的。每个人的语言都建立在个人的规则之上，它有一种抗拒概念化的本能趋向。虽然表面上我们都使用着共同的词汇、遵守着共同的语法规则，但在深层我们都是在用各自的方式说话，正象两个人相同的手势可能来自完全相反的情境一样。我能亲身体验到我的痛苦，但是另一个人只能猜测我的痛苦。同样，我能运用我的语言，但是另一个人只能猜测或模仿我的语言。对此维特根斯坦在《哲学研究》说过一句奇特的话："我对待他的态度是一种对待心灵的态度。我认为他没有心灵。"[①] 在这里，维特根斯坦从语言的角度突出了个人与社会、自我与他人之间的对立、冲突，突出了人与人之间无法最终相互理解这一主题。而这与生命哲学从个体存在的角度所突出的主题不谋而合。

如果概括维特根斯坦的晚期意义理论，便会发现他的哲学只不过是从语言的角度彻底地拒绝形而上学。我认为，对个人的独特价值的高度重视是他晚期哲学的基本出发点，正因为有千奇百怪的无法重复的个人，才会有复杂多样的语境、规则和用法；正因为有这种多样性才会有无法以绝对精确来衡量的意义的多样性、相对性、暂时性、不定性；正因为有这一切，语言的生命和意义才能只存在于具体的运用中。任何东西，无论是生命、精神，还是物质、语言，只要没以特定的方式进入特定的情境并加以具体的运用，那么这东西就是死

① 《当代哲学主流》上卷，商务印书馆1986年版，第644页。

的。也正是基于这种对个体的、特殊的、活的生命的重视，维特根斯坦才坚决要求把语言从逻辑学家的规则中解放出来，使它重新回到活生生的日常生活之中；要求哲学家别再以抽象的教条去干涉具体运用着的日常语言，让人们自由地按照各自的规则去进行"语言游戏"。也许这有些牵强，但我仍然固执地认为："语言游戏"作为一个比喻性的概念应用于语言研究，表现了维特根斯坦对自由的珍视。语言对人的束缚决不亚于政治专制或思想独裁，而且这种束缚往往是深层的、潜移默化的、很难以摆脱的。寻找个人的独特语言也就是寻找独特的生活方式。能够打碎语言牢笼的人就是一个自由人。这使我不由地联想起康德、席勒、斯宾塞等人的"审美游戏"理论。游戏时的自由状态与审美的超越性特征有一种先天的内在契合。审美是"游戏"人生，游戏是"审美"地观照生命。而以游戏的态度对待语言，也就是以自由的心情去选择、运用、创造语言。"游戏"这一在西方哲学史上总是与自由、超越密切相关的范畴，被维特根斯坦用来比喻人类在使用语言时所应采取的态度，这恐怕也是一种对人的自由的深切关注吧。人在语言的层次上获得自由将是一种非常有深度的自由。因为语言的异化力量之大绝不次于魔鬼撒旦。而对于这一点，尼采姑论在事实上是否影响过维特根斯坦，但尼采确实早于维特根斯坦看到了语言对人的窒息。他认为，语言在现代社会中是一个病入骨髓的东西，它与人的个体生命相对立，成为颓废的标志。同时，语言又是一种自为的专制暴力，强迫人们走向他们本来不想去、不该去的地方。换言之，语言非但不能解放和发展生命本身，反而使人成为约定俗成的语言的奴隶。打碎流行的、公众的语言体系是个体解放的重要一环。或许是心

有灵犀，尼采和维特根斯坦都以自己奇特的文风向病态的语言宣战。尽管他们两人，一个是非理性的、激情型的沉醉者，一个是理性的、静穆的超脱者，但是他们的著作都具有一种令人费解的、难以把握的神秘性。尼采的汪洋恣肆、汹涌弥天，足以湮没一切；维特根斯坦的简洁干净、跳跃无端，也令人如坠迷雾之中。这是个体自由的生命通过对语言的改造，向规范的社会一体化的挑战。不管他们的努力能否最终跳出被海德格尔称之为"牢房"的语言，但是即便失败了，生命的活力也将在这拼搏中迸出异采，这种搏斗仅仅是人类与自身的悲剧命运所进行的无数种无望的挣扎之一。由此还能看出，不论科学哲学和生命哲学之间存在着多么巨大的差异，但是作为现代人反对形而上学的一部分，它们之间还具有某种先天的内在一致性。

维特根斯坦的整个哲学思想对现当代哲学，特别是语言哲学发生了巨大的影响。在他的早期哲学中的企图建立精确的科学的逻辑语言尝试的影响下，发展出以维也纳学派的中坚人物卡尔纳普为代表的"形式主义语言"学派，其观点已如前述。在他的晚期哲学的走向日常语言的倾向的影响下，产生了以赖尔为代表的"日常语言"学派。他们的口号就是：每个命题都有只属于它自身的逻辑；不要问语言的意义，只能问语言的用法。赖尔认为所谓了解一个词或一个句子的意义，就是了解和学会如何准确地把这个词或句子应用到不同的语境中去。他们认为语言与生活是一种不可分割的整体关系，语言是生活的一部分，任何命题的意义，都是以人们在日常生活中的种种经验为背景的，缺乏其生活经验背景的语言只是抽象而虚空的玩弄词语。最后他们所达到的哲学终点便是——语

言是一种行为方式或生活方式。另外，美国当代的著名哲学家蒯因关于词的意义必须在整个语句体系之中的看法，显然也受到了维特根斯坦的影响。

3.5 人是目的，真理是工具

与这种基于个体自由的、多元的、相对的意义观密切相关的是西方现代哲学的真理观。无论是生命哲学（从克尔凯戈尔、尼采到海德格尔、萨特），还是科学哲学（从孔德、马赫到维特根斯坦、波普尔），都认为相信客观的必然因果律和终极真理就是迷信。因为真理绝不象传统哲学所信崇的那样是凌驾于人之上的、主宰着人类命运的纯客观的必然规律，即真理不是外在于人的永恒不变的绝对知识，而是内在于人的主观信念。真理是与人的局限性，与人的认识和价值观的相对性，与人类命运的悲剧性血肉相关的；真理是人类为了使世界变得可以理解而对世界进行的主观解释，是人为了达到自我的目的而运用的工具或手段；真理是相对的、有限的、暂时的，随着人类历史的进程而变化的。

当人类相信巫术仪式能保证他们的狩猎成功或庄稼丰收时，图腾就是真理；当人类相信上帝能把他们从苦海中拯救出来时，上帝就是真理；而当人类相信科学技术是万能的钥匙时，科学理论就是真理。换言之，只要人们相信某种观念具有实际的效用、并因这种相信而对他们的实际生活产生了决定性的影响之时，这观念就是真理。因此，从价值论的角度看，巫术、宗教、科学在其真理性上并无高低贵贱之分。在现代，

真理由纯认识论进入了价值论，由纯理论变成了实际生活的一部分。而最能代表此种真理观的哲学流派是美国的实用主义哲学，特别是威廉·詹姆士的哲学。

詹姆士其人颇有诗人之心，他在《彻底经验主义》中公开声称自己的哲学信仰是“审美的”，而非“逻辑的”。与他的诗心相关，他不是从哲学观点的异同去划分哲学发展中的不同倾向，而是从哲学气质上、哲学态度上的差异去看哲学史。他把哲学家从气质上分为理想型和现实型两种，并且认为对于哲学来说，这种气质上的差异远比那种世界是“火”还是“理念”的观点上的差异更具有根本意义。他还认为由这两种气质所导致的或赋予情感的或冷酷无情的宇宙观正是某种哲学观点的深层原因。理想型往往成为理性主义的、唯心主义的、乐观主义的、自由意志论的、一元论的和教条主义的；现实型往往成为感觉经验论的、唯物论的、悲观论的、无神论的、宿命论的、多元论的和怀疑论的。① 詹姆士本身更倾向于现实型，但他的多元论又使他对形而上学、宗教（在安慰的意义上）持比较宽容的态度。他的态度颇类似波普尔——在多元论的意义上，他宽容一切，吸收一切，而在一元论意义上，他批判一切、拒绝一切——尽管他称自己是彻底的经验主义者。

实用主义首先是一种方法，其原则是由皮尔士确定的，经过詹姆士的改造，成为一种从实际效果出发来考察哲学的思维方式。实用主义反对那种满足于某个概念或原理的解答，而坚决主张每个概念、每个原理的价值在于它们的实际效果，在于它们融入人的经验之中去发挥作用。詹姆士更明确的说法

① 参见《实用主义》，商务印书馆1983年版，第9—10页。

是：与其说哲学是一种解答，不如说是生活的计划，特别是改变现实的各种方法。但是，从实用主义的多元论角度看，能够进入人的经验之中、在人的生活中起改变现实作用的方法并不是唯一的，而是各种方法的集合体，每个人可以根据自己的经验、个性和生活方式去选择自己的方法。即使是同一个人，也可以在人生的不同阶段选择不同的方法，因为经验本身是转瞬即逝的，经验的同一性、人格的同一性并不在于经验的单一性，而在于它作为类似河流那样的连续性。前一刻不同于后一刻，但是它们不间断的相互渗透构成了意识、经验的整体性。正是由这种实用主义经验论的注重实效、强调多元和运动的方法论中，衍生出实用主义的真理观。真理观是实用主义哲学的核心内容。

真理之所以为真理首先不在于它在逻辑上多么合理，甚至不在于它能否获得类似科学真理的实验品格，而在于它能够被人们相信并成功地运用到其经验中、现实中，发挥着改造现实的实际作用（在这里，可以看到实用主义与马克思主义的某些类似之处。如果在詹姆士的哲学中这种类似还有某种殊途同归的性质的话，那么杜威哲学就直接吸收过马克思的行动哲学，也就是那句名言："哲学家们只是用不同的方式解释世界，而问题在于改变世界。"）。詹姆士认为，真观念或真理就是我们能吸收、能确定、能验证、能使之生效。简洁地说便是真理之所以为真理是因为它有用，或者反过来，正因为它有用所以它才是真理。这种对真理的要求，不仅是要求真理能够被证实，更要求得到实现。即便是那些离现实较远的观念，其真理性也必须符合以上标准，只不过这种观念发生实效的中介环节更多、更复杂、更间接吧了。同时，有些便于符合

当下经验的观念却并不必然的符合以后的一切经验，在昨天发挥过作用的观念，在今天可能毫无作为；在此类经验中有效的观念不一定在彼类经验中仍然有效。而且，詹姆士所指的经验或实用价值并未被限定在可感可见的物质领域内，相反它包括人的一切经验，对于他来说，通过对某种信念的信仰而能获得精神上的安慰作用，也是一种实用价值，也是一种真理。

沿着这条思路，詹姆士强调真理的相对性和运动性。既然经验是运动的，那么它所要求为之服务的真理就不会是固定的、静止的。真理是相对于经验而言的，它之所以为真理就必然要符合活的经验。真理不是永恒的观念，而是一个事件、一种行为、一个连续的运动过程。换言之，真理是一个不断地证实自身并使之有效的过程。在这里，证实和有效性也不是固定的，而是运动的。另一方面，既然世界是由多样性构成，那么不同的人就会有不同的生活、气质、环境，因而也就有不同的经验以及达到目的的不同方法，这种多样性要求真理的多样性。真理之所以为真，既是由许多事件构成的，又有自身的界限。每一类经验都有与之对应的真理；有多少种类型的经验就有多少种类型的真理。传统哲学所主张的真理的永恒性、固定性与经验的暂时性、流动性相悖；传统哲学所主张的真理的绝对性、万能性，与经验的相对性、有限性相反；哲学不能要求活生生的经验去迁就僵死的观念，而应该相反，要求观念在经验中也成为活生生的。因而，从时间之维上看，没有永恒的、静止的真理，真理是证实和发挥作用的过程本身，是暂时的、变化的；从空间之维上看，没有绝对的、万能的真理，真理是多样化的经验本身，是相对的、有限的。硬要说有绝对、永恒和无限的话，那就只能说真理在多样化的经验中的自我证实的

过程和发挥实效的过程是永恒的、无限的，因而也是绝对的。

这样，詹姆士便进入了他对真理的最后的、也是最具有反叛性的规定：真理不是单独的、超然的、抽象的观念实体，无论这观念是什么；而是观念与经验之间的关系，是内在于经验的具体观念。此种关系不是观念与非人的或超人的实在之间的关系，而是属人的、内在于人的经验、实践的关系。即便是自然科学的真理也是人的真理，是内在于人的真理，而决不是牛顿式或培根式的、排除人的因素的观念与自然实体之间的证实关系。因为，自然科学是人的创造，它所面对的自然是人能动地建构起来的自然，正象社会的属人性是因为人创造了社会一样。真理一方面标志着人的能力，另一方面是人的工具。如果说，在传统哲学中（例如黑格尔哲学），人是工具、是手段，而真理是目的，人是为了真理而活着、而追求、而献身的，那么，在现代哲学中（由康德所预示的），人始终是唯一的目的，其他的与人发生关系的一切都是工具、是手段，真理也不例外。真理是人创造的并为了人而存在的，正因为是为了人的真理才成为其真理的。在这里，我不能不想起马克思关于人与历史之间的关系的论述："历史什么事情也没做，它'并不拥有任何无穷尽的丰富性'，它并'没有在任何战斗中作战'！创造这一切、拥有这一切并为这一切而斗争的，不是'历史'，而正是人，现实的、活生生的人。'历史'并不是把人当做达到自己目的的工具来利用的某种特殊人格。历史不过是追求着自己目的的人的活动而已。"①

实用主义哲学的以人为目的的真理观，也可以从杜威的

① 马克思、恩格斯：《神圣的家族》，人民出版社1982年版，第118页。

经验主义中发现。杜威认为“经验”范畴在哲学史上具有不同阶段性的三种含义。第一种含义是在古希腊哲学中，经验被认为是以感性知觉为界限的，是个别的、偶然的、有限的、虚假的，在经验中无法把握“理念”或“实体”。只有用理性智慧否定感觉经验，才能达到普遍的、必然的、无限的、真实的“理念”或“实体”。第二种含义是在由培根开其端的经验主义哲学中，虽然在这个阶段经验被认为是知识的起点、源泉，并与自然发生直接的关系，但无论在培根那里，还是在洛克、休谟那里，经验在功能上都被认为是被动的、消极的、无法最终发现真理、构成知识的，因而，怀疑主义是经验论的必然归宿。杜威进一步指出，这两种含义的经验都只是与人的实际生活无价值关系的知识、心理，而与人本身相分离，陷于一种机械的二元论。第三种含义的经验是现代经验主义的，它具有区别于传统经验论的如下特征：经验不是知识，不是主观心理，不是过去的已成之物，不是孤立的、局部的，不是与推理对立的；而是人与社会环境的相互关系、相互作用，是人的行为和处境，是基于现在的、指向未来的活的经验，是连续的、整体的，是充满了理性推理的。这就是说，经验是活生生的人的整体、人的一切。因而，对与人发生关系的一切的评价都是人为的、具有价值色彩的，它为人而存在，为人所用，因此，杜威得出与詹姆士同样的结论：有用即真理。由此出发，真理便不是超然于人的抽象观念，而是渗透于人的生活中、行为中、处境中的有用之物，存在于人们的成功与失败、希望与忧虑、幸福与痛苦、兴奋与平静……之中。杜威认为，一切与活生生的人相关的东西都应被纳入哲学范畴。现代人决不能象传统哲学家那样，到玄而又玄、博大精深的宇宙本体或精神本体中去寻找真理，也不必乞

求于上帝的恩赐，真理就在每个人的行动中、追求中、生活中，在每一个微笑、每一种悲哀、每一次沉默之中，在穿衣、吃饭、工作、休息之中，在思考哲理和欣赏艺术之中。

真理在哲学中的沦落，只能说明人的存在在哲学中的上升。这种下降与上升或许要令持有传统真理观念的人们伤心。然而，时间的进程是最叫人伤心的。在现代哲学中无真理，因为真理变成了活的人、活的现实；正象在维特根斯坦的眼中无哲学，因为哲学变成了一种活动、一种拼搏。维特根斯坦在《逻辑哲学论》和《哲学研究》中这样说：

> 想象一种语言就是想象一种生活形式。
>
> 神秘的不是世界是怎样的，而是它是这样的。

"这样的"世界永远令那些认为想象是超越肉体的纯灵魂活动的人伤心，更令那些为观念的高贵而绞尽脑汁的人伤心。其实，伤心是自我的。爱因斯坦曾说过：这世界的不可理解就是因为人们总认为它是可理解的。

四、社会历史哲学对形而上学的反叛

4·1 由"辩护主义"到"批判主义"

与生命化哲学和科学化哲学对传统形而上学的反叛遥相呼应的，是社会历史观上的巨大革命。由马克思开其端的、立足于批判现存制度的、以强调实践、行动为特征的新的社会历

史观，取代了近代以来以"辩护主义"为核心的、把社会历史理解为某种观念或理性之产物的传统的社会历史观。新的社会历史观的主要特征是，以马克思主义对现存制度的批判为起点，融合了生命化哲学对个人自由的强调、吸收了精神分析心理学的情欲理论，创造出一种把哲学、社会学、历史学、心理学结合起来，重新审视人类社会历史的社会哲学观。在这里，批判理性——科学的一体化对人的异化，解放作为个体的人，使其得到自由的全面发展——是这种新的社会历史观的宗旨。尽管在马克思去世以后，西方产生过众多的马克思主义流派，但是，最能体现马克思主义的批判精神和理论深度的、影响最大、持续时间最长的无疑是"法兰克福学派"。霍克海默的"社会批判理论"，阿多尔诺的"否定的辩证法"，阿尔库兹的"单面人"，弗洛姆的"逃避自由"以及这个学派所共同具有的社会历史的发展多元论的倾向，对现当代西方社会进行了比马克思当年更为激进的批判。

"法兰克福学派"的创始人霍克海默在《社会哲学的现状和社会研究所的任务》的就职演说中，要求把社会学和哲学结合起来，对哲学进行社会学的批判，对社会学进行哲学批判，也就是强调哲学应该具有马克思一再强调的实践品格。其主要课题是解决个人与整体社会之间愈演愈烈的冲突，把无希望的、甚至是失去了反抗意识的个人重新唤起，使之以生命的活力与僵化的社会结构相对抗，让个人重新以创造者的姿态进入社会整体，让社会整体成为保障和发展个人的自由与创造性的人的社会。

因此，霍克海默在《传统理论和批判理论》一文中用"社会批判理论"来命名自己的学说。他认为，马克思本人的全部著

作的主要精神是批判，这种批判首先是一种态度，其次才是一种理论。作为一种态度，"批判理论"是对传统哲学的"顺从主义"的叛逆。换言之，新旧社会历史观的最根本的差异是面对现存制度时所采取的批判态度与辩护态度之间的区别。传统理论产生于上升时期的自由资本主义时期，并把自身置于资本主义生产过程和社会管理之中，它站在既定现实的立场上为现存秩序进行理论上的辩护。传统理论的认识论基础是专门化的自然科学，它是从局部的、既定的、不变的事实出发，通过抽象的概念体系来解释一切事实，也就是用"物"解释"人类社会"；而且，机械论的思维方式使之忽略了变化，企图用僵化的、无时间性和超历史性的体系去设想活生生的、千变万化的社会历史。这种理论与资本主义的生产过程的日益机械化、专门化之间有一种内在的契合，因而从整体倾向上是对现存工业文明的社会秩序的认同、顺从、协调和赞美。与此相反，"批判理论"产生于垄断资本主义和高度的技术一体化的时期，将自己放在整个现存制度之上，从批判的立场出发对现存的一切持否定态度。批判理论的认识论基础是一种人道主义的有机整体观，用人来解释"物"，用活的历史现实解释一切。它把人理解为整个历史活动的创造性主体，理解为不断变化的过程，因而，批判理论扎根于历史的时间性之中，从活的人和死的物之间的相互冲突的角度来理解历史及其现实。换言之，批判理论与现存的一切是对立的，从而在整体的理论倾向上对现存的工业文明和社会秩序保持一种超越性的批判态度。从历史发展的角度看，传统理论是与它赖以产生的社会现状同步的，它只批判过去的、前工业社会的封建专制主义，而为现存工业社会的技术、科学一体化专制辩护；而批判理论

则与它赖以产生的社会现状相矛盾，它既批判过去的传统，更否定现存制度，它旨在破坏一切既定性的理论和现实，不管这些既定的东西是过去遗留下来的还是今天刚刚产生的。从理论的性质上看，传统理论仅仅是一种理论，一种停留在解释世界的层次上的概念体系；而"批判理论"与其说是一种理论，不如说是现实生活的一个有机组成部分，正如马克思所要求的那样，理论不应该仅仅是解释世界，更重要的是改造世界。

"批判理论"要打碎一体化的理性、科学、技术的专制，解放作为感性的、情欲的个人，但是，这种个人与近代哲学的个性主义又有区别。传统理论所要求的个性主义仅仅是相对于宗教神学和封建等级而言的，与技术的、科学的一体化专制无关，相反，它以科学为武器，反对宗教神秘主义，它要解放的个人更倾向于物质的人、财产的人、技术的人，是以科学权威来代替神学权威，以在财产上独立的人代替封建等级中的人，而不是全面发展的自由人。而批判理论所要求的个性主义是针对科学主义、理性主义和工业社会的技术一体化而言的，是对科学专制的反叛。它要解放的个人是与物质的人、财产的人相对立的，是用每个人的全面个体化自由来代替一切权威。正象爱因斯坦用相对论代替绝对论、生命化哲学用纯粹的个体存在代替一切存在一样。这种理论态度，生发出"法兰克福学派"的"否定辩证法"。

4.2 仅仅是否定

如果说，在黑格尔哲学中，辩证法只是一种思辨的方法，

那么，马克思则把辩证法理解为历史的方法。“法兰克福学派”发展了马克思的方法。阿多尔诺在他的代表作《否定的辩证法》中指出，方法和理论都是现实力量的有机构成部分。因而，辩证法不是抽象的思维法则，不是与现实毫无关系的逻辑过程，更不是“理念”的自我展开、自我回归的精神历程，而是社会历史的永恒的运动过程的总体性。他甚至认为，辩证法不是实在的东西，社会历史中没有任何辩证法，而只有“矛盾地思考着矛盾”的个体的人和每个人的特殊方法。

如果说，康德的“二律背反”标志着现代思维方式的开端(矛盾地思维)，那么，黑格尔的正反合便退回到传统的思维方式(追求无所不包的统一性)。马克思的“冲突论”既把康德的抽象的、思辨的现代思维方式现实化、历史化，又击碎了黑格尔寻找合题的幻想，使辩证法成为扎根于现实历史的否定的、批判的法则。阿多尔诺继承了马克思的辩证法，从三个方面对黑格尔的正反合的辩证法进行了否定。首先，他认为，传统哲学是一种“还原主义”，它总是以对某一个形而上学的或认识论上的绝对出发点为根基，进而去寻求一个臆想出的整体同一性，这个“同一性”无所不包，可以使任何相互矛盾的东西最终走向统一。因而，传统哲学往往从同一性出发，经过对立、矛盾的逻辑展开而最终还原为同一性。黑格尔哲学就是最典型的“同一性还原主义”。因此，传统哲学在把握那些相互对立的成对范畴时(如主体与客体、物质与精神、存在与意识、一般和特殊、感性与理性、连续性和中断性、现实性与可能性……)，总是倾向于把决定性的权力交给一个概念或相互对立的一方。(或是主体决定论，客体统一于主体，或是相反)，并使用能够描述一切的统一语言来解释它们。从亚里士多德的

形式逻辑的同一律到黑格尔的"合题"都是传统哲学的统一性万能论。它们把思维的"首要性"交给这种同一性。而在事实上，哲学家寻找到的统一性仅仅是一种幻想，哲学的统一并不能说明现实中处处存在着的对立、矛盾。世界上的万事万物都以自身的独特性、以自己的界限与其对立面相互依存，在这种对立、矛盾之中才能保持自身，而不被他物同化。如果对立和矛盾最终走向了同一、合题，那就只能说明，要么是一方被另一方所同化，要么是两方面同归于尽。因此，世界就是矛盾，否定就是彻底的否定，是正否定反或正与反的同归于尽。辩证法不对合题抱任何幻想，也不想人为地在对立、分裂之上架桥，它始终是否定和批判。所以，真正的辩证法，不仅是"矛盾地思考矛盾"的方法，更重要的它不是企图去说明、解释每一种东西的模式。换言之，与社会历史进程血肉相连的辩证法，既不是一种方法，也不是对某种世界观的描述，而是一种行动——始终反对一切现存的描述模式和粉碎一切既定的自称为无所不包的方法的行动。

其次，传统哲学是一种"静止主义"，它或以一种本体论的实体为时间的终结，或以某种方法为历史之谜的解决。它把宇宙、社会、人设想为一种有着某种永恒不变的固定本质的、向着一个固定终点发展的存在。因而，传统哲学总是千方百计地寻找、证明这种本质、这个终点。尽管在这个本质、这个终点是什么的问题上，传统哲学的各流派之间千差万别，但是它们在思维方式上是一样的：寻找固定点。"理念论"把一切还原为"理念"，"原子论"把一切还原为"原子"，理性主义把一切固定在理性上，经验主义把一切解释为经验……因而，尽管传统哲学也谈运动、变化，但是这种运动、变化被它们所先验规定的

起点和终点静止化了。换言之，只要有终点，那么就没有真正意义上的运动和变化。所以，传统哲学的辩证法的终极是通过否定达到肯定。通过进程达到终点，通过运动达到静止，通过变化达到永恒不变。然而，任何事物都是处在永恒的运动和变化中的，既无固定本质也无终极点。任何企图以某种本质或终点来固定变化之物和终结运动过程的哲学都是虚幻的。事物的运动、变化不服从任何标准，无论是逻辑的、还是经验的。在永恒的运动和变化中，事物永远不是它曾经是的的东西，现在之我非过去之我，未来之我又是对现在之我的否定，在过去、现在和未来之间，一个事物永远不会达到自身同一。正象存在主义认为“人是其所不是”一样。所以，真正的辩证法，一方面是确定一事物实际是什么，而不是将它归属于某个概念或逻辑范畴或某种本质；其次是根据该事物的特征，从否定性的角度出发，说明它应该或将要成为什么，尽管它现在还不是。换言之，运动和变化是一切事物的实际存在状态，这决定了每一事物都在时时刻刻地自我否定。寻求发展就是寻求否定。

最后，辩证法作为对永远矛盾、对立的和永远运动、变化的存在的描述，旨在反对一切企图走向极权主义的倾向。传统哲学对“同一性”和“静止性”的追求，实际上是为现实的极权主义、专制主义寻找理论根据。与人类始终处在极权主义的统治下的生存状态相适应，人类的思维方式也是一种追求终极性的思维。宗教主义的上帝决定论与现实中的政治专制相适应，理性主义的科学决定论与现实中的技术专制相适应。这种哲学一方面为统治者的专制辩护，另一方面腐蚀被统治者的思想，培养出一种顺从主义的人格。阿多尔诺认为，承认

一个包罗万象的思想体系的绝对权威性，和承认一个极权主义的政治秩序的绝对权威性一样，都是对多样化的人的自由的扼杀。而否定的辩证法就是要粉碎这种由同一性和静止性所构成的传统的生存方式、思维方式，解放被同一化和固定化了的个人。这种否定不寄希望于任何意义上的新的同一和新的终点，而是始终用多元的、个体的生命活力否定一元的、整体的僵硬秩序。正如"法兰克福学派"的另一位代表人物马尔库兹所说：

> 社会的批判理论并未掌握能够弥补目前和将来之间差距的概念；它既不把握前景，也不显示成功。它始终是否定。①

如果没有否定，人就会固定，历史就会终结。

总之，否定的辩证法既不是万能方法，也不是绝对规律，它是一种从矛盾和否定出发的行动，一种觉醒了的人类的生存方式和思维方式。在这种行动中，每个人都将始终保持着怀疑的冲动、批判的冲动、自我否定的冲动。

4·3 极权主义的来源——理性主义

全面批判的态度，彻底否定的方法，使法兰克福学派对现当代资本主义的工业文明的叛逆达到了新的深度。我们不能

---

① 马尔库兹：《单面人》，伦敦1963年版，第201页。

因马克思没有完全预料到资本主义在今天的新现实而责怪马克思本人，因为他是人，而不是宗教先知；更不能因“法兰克福学派”没有完全接受马克思的某些现成结论而指责阿多尔诺或阿尔库兹，因为他们所面对的现实与当年马克思所面对的现实已经有很大的差异。如果说，马克思所批判的是一种因资本主义还没有充分发展而造成的贫困的疾病的话，那么，“法兰克福学派”所批判的则是资本主义工业高度发达所造成的富足的疾病。但是，马克思的批判态度和否定方法则是“法兰克福学派”一贯坚持的。“彻底决裂”这一在《共产党宣言》中喊出的口号最充分地体现在这个学派的理论中。也就是说，“法兰克福学派”在坚持马克思的批判立场、否定方法和行动哲学的基础上，吸收了现代和当代的心理学、哲学的最新成果，从新的角度对马克思逝世后的、特别是两次世界大战后的现代社会的危机进行了深刻的批判性剖析。他们不仅从经济、政治等层面、而且从社会心理、个人自由的层面对现存秩序的非人化进行了批判。

霍克海默有一句名言，大意是说：不想论及资本主义的人，也应对法西斯主义保持沉默。换言之，法西斯主义是资本主义的必然产物，批判法西斯就必然批判资本主义，而批判资本主义也就必须批判法西斯。在“法兰克福学派”看来，资本主义和法西斯有着共同的现实土壤：经济上的垄断、政治上的强权、物质上的富足、心理上的顺从。而这一切，都是来源于科学理性所衍生出的技术一体化或技术合理性。

霍克海默和阿多尔诺合著的《启蒙的辩证法》就是这方面的代表作。他们深刻地分析了以要求人的解放、相信科学的启蒙理性，是怎样由于自身的局限而蜕化为束缚人的技术一

体化的。启蒙理性致力于把人们从中世纪的神秘主义的恐惧中解放出来，然而经过启蒙后的世界上到处都是富足的疾病和洋洋得意的灾难。因为启蒙理性本身就蕴含有专制主义的倾向。启蒙运动的理性精神主要包括两个层次的内容：民主与科学。民主理性从人道主义的立场出发，要求把个人从外在的压抑和独裁的强权下解放出来，给个性以财产上、政治上的自由；科学理性从技术合理性的立场出发，它一方面以事实的权威代替神学的权威，另一方面以一体化的技术去征服自然。这样，启蒙运动的两种理性始而结合在一起共同反对宗教神学，继而相互对立，科学理性压抑民主理性。因为当中世纪的神学和等级专制已经成为历史的遗迹之后，民主与科学便开始了内部的厮杀。民主要求的是打倒一切权威，给个性以自由，而科学则要求自身的绝对权威，要求每个人都服从于科学的统一标准。换言之，**民主的目标是充分的个体化，而科学的目标是绝对的一体化**，个体化与一体化是水火不相容的对立两极。当它们共同的敌人（封建主义和神学）被打倒之后，其内在矛盾便突现出来。对于这一点，马克思也早有所警觉：随着资本主义的发展，资本主义的私有制（对每个人的先天权利的肯定）与日益社会化的工业大生产（对个人需求的否定）之间必然产生不可调合的矛盾。只不过马克思从政治经济学的角度所揭示的这种矛盾被“法兰克福学派”哲学化、心理学化罢了。工业化大生产不可逆转的迅猛发展，对统一性、服从、纪律、计算、功利性的要求越来越高，这种要求所指向的极限就是个性的绝对平均化。单一的技术手段加强了单一的社会结构，单一的社会结构要求多样化的个性的服从，当个性企图反抗时，技术和社会结构的单一性便一方面要求国家

机器对经济的越来越多的干预，由此产生了极权主义的政治专制，法西斯主义就是最典型的代表；另一方面便用丰富的财富来腐蚀人们的反抗心理，让人在要有什么有什么的状态中自动地放弃反抗的冲动，资本主义的高消费便是典型的形态。这样，启蒙运动的以解放人为宗旨的自由主义在单一的技术文化中必然转变为政治上的极权主义。这就是《启蒙的辩证法》中所说的"启蒙的自我毁灭。"也是霍克海默在《理性的黯然失色》中所说的：现代工业文化的基础的合理性从根本上瓦解了人，工业文化在技术科学方面的每一个发展都必然伴随着人性丧失，这是一个物的膨胀和人的消失的过程。更确切地说是技术一体化的膨胀和人的个体化萎缩的过程。因此，"法兰克福学派"对现代资本主义的批判集中在它的科学的、技术的、理性的合理性上：

> ……批判理论怀疑那些在现存秩序中被理解为好的、有用的、合适的、生产性的和有价值的范畴，它拒绝把它们看作是一种非人力所及的非科学的前提。①

而对这种"合理性"的批判的另一部力作是马尔库兹的《单面人》。

① 霍克海默《批判理论文选》纽约1972年版，第208页。

4.4 “逃避自由”的单面人

在技术文明高度发达、物质财富空前丰富的现代资本主义社会中,“法兰克福学派”发现:现代人身上正在生长着一种最可怕的病态心理——失去任何怀疑、反抗、否定的生命冲动,人们不再追求自由,而是逃避自由。而且,这种“逃避自由”的倾向的产生主要不是外在压抑的结果,而是人的内在腐烂使然。可怕的不是人在强权之下不敢反抗,而是人在享乐之中不愿反抗。因为,强权之下反抗心犹存,而享乐之中反抗心消失。“法兰克福学派”对这种“富足之疾病”的认识也是有一个过程的。

当这个学派在第二次世界大战中深受纳粹德国的迫害时,他们对法西斯的极权主义的批判,其矛头主要指向强权专制和恐怖政治,这从此间出版的著作中便可见出,如《权威和家庭研究》、《专横的个性》、《独裁国家》等。这些著作从社会学和心理学的角度,把理论阐发和经验观察结合起来,重点分析了渴望权威和服从权威的人类心理。强权专制的产生是由于一体化的、垄断的技术文化为人类固有的“专横个性”和“服从心理”的滋生、实现提供了最佳土壤。于是,一方面是强有力的、充满统治欲和占有欲的专横的个人得以掌握独裁权力;另一方面软弱的、只求安全感的顺从的个人准备服从这种权威。这是被技术理性所支持的野蛮的非理性的爆发。弗洛姆则从“施虐狂和受虐狂”的心理角度入手,令人信服地指出了,追求个性解放的资本主义文明是如何导致了一种“逃避自由”的心

理。个性的自由和解放固然摆脱了专制等级的压迫和束缚，但是这种自由是危险的、不安全的，它使人产生无能为力和孤独之感。摆脱这种痛苦的感觉的办法，一是依靠自己的努力去爱他人和被人爱，在爱中既保持了个体的独立、完整，又摆脱了孤独；二是把自己完全交给一个权威，主动地放弃个体的独立、自由，在强权者的保护下、甚至虐待下获得安全感和归宿感。因而，极权主义的产生正好投合了这种主动放弃自由的心理。表现在现代人的生活中便是：向传统价值和强权主动投降；不经过自己的思考盲目服从；反对自省、自我批判，进而反对任何形式的反抗；心甘情愿地将自己同化于技术一体化所要求的统一性中；更重要的是，这类人有一种内在的自卑，他们轻视自己，不愿与人竞争、不愿主宰，而只愿依靠某种外在于自己的力量。完全的服从对这种人非但不是痛苦，反而是一种享受。与其说是受虐狂，不如说是自虐狂。资本主义的竞争性和一体化最容易产生这种人格。也正是在逃避型的人格的基础上，虐待狂人格如虎添翼。既然人们愿意被主宰、被统治，愿意听从命令，那么我这个生来就想主宰一切的人为什么不呢？屈辱别人、使他们痛苦就是我的欢乐，而达到这种享乐的最好办法就是掌握尽可能大的权力，控制他人的权力越大就越能屈辱他人。于是，虐待狂人格一旦掌握了权力就必然走向独裁、专制、暴政。弗洛姆在《逃避自由》一书中进一步指出：虐待狂和受虐狂（包括自虐狂）虽然在倾向上截然相反，一个想要主宰人，一个想要被人主宰。但是从深层心理的角度看，二者有着共同的来源——不能忍受孤独和由此而来的恐怖。因此，尽管在行为方式上二者不同，但在为寻求安全感上二者是同一的，都以放弃个体的独立、自由和完整性为代价。

虐待狂主动地扩大自我，使他人变成自我的一部分，虽然扩张了自身的对外力量，却失去了内在的独立和自由；受虐狂被动地使自已融化在外来权力之中，虽然感到了安全，却也失去独立和自由。换言之，二者都以依赖他人为手段来摆脱危险、孤独和恐惧，统治者依赖于被统治者，被统治者依赖于统治者，二者得以相互依存的是一种独立于二者之外的（也就是独立于人之外的）绝对中介——独裁权力。这种权力在现代社会就是技术专制，正是它为政治独裁提供了基础。因此，个体的解放和自由的重新获得必须以否定技术专制和政治独裁为前提。这种否定在哲学上就是反对绝对化的理性主义和科学主义。

第二次世界大战结束后，现代资本主义重新恢复了生机，其发展突飞猛进，不仅西方各国，而且有些亚洲国家也跨进了发达国家的行列。物质财富的骤增、相对和平的生活以及民主政体的完善，似乎使人们产生了一种达到归宿的错觉。特别是技术文化的高度发展，一方面最大限度地满足人们的消费需要，另一方面又加速了社会一体化的进程。在消费的满足之中心安理得的人们便不知不觉地被技术的统一力量所同化。法西斯的恐怖政治总要激发人的反抗欲，而安全、富足的社会生活却使人不想反抗。人们把更多的闲暇用于娱乐、寻求感官刺激，而不用于反省和怀疑。对于这种富足的疾病，霍克海默和阿多尔诺在《启蒙的辩证法》中就已指出：

商业和娱乐的最初的亲密关系表现在后者特有的意义上，即保护社会。只要能让人高兴就行。这只要与社

> 会进程的总体隔离，或者说超脱，或者从一开始就毫无理智地牺牲对每一件工作的必要的要求，无论它在反映整体的限度内是多么无意义。快乐就意味着什么也不想，意味着当痛苦降临时也毫无顾忌。快乐基本上是毫无助益的，它是一种逃避。如人们所说，它不是逃避丑恶的现实，而是逃避那所剩无几的反抗思想，娱乐所允诺的自由就是摆脱了思想和否决权的自由。①

在这种安逸的享乐生活中，政治上的民主、法律上的平等、言论上的自由也无法保证一种健康的批评态度和否定立场的产生，因为这不是外在压力对自由的剥夺（如中世纪、法西斯），而是人本身的内在腐朽，是主动逃避自由。阿尔库兹在《文化的肯定特征》中指出，现代社会的文化在总体倾向上是肯定的，它的一切、特别是享乐主义的主要特征是主张一种普遍一体的、永远快乐的、更有价值的无条件的肯定世界。这是一个在实质上不同于为日常生活的贫困而斗争的现实世界。在肯定的世界中，每个人都无需要求改革现状，因为这现状是对他的需要的满足。在《单面人》中，阿尔库兹更进一步从劳动强度的下降、职业的同化趋向、劳动者对生产问题的关心、新工艺的不断增加和高消费这五个方面分析了"现代单面人"的产生根源，并从"单面的社会结构"和"单面的思想方式"这两个方面上剖析了"现代单面性"的主要特征。所谓单面，就是指没有矛盾、对立的绝对一元化。从个人和社会之间的关系上看，是两者的协调一致；从每个人的生命状态上看，是没有反抗的冲

① 《启蒙的辩证法》，纽约1972年版，第144页。

动、怀疑的精神；从生命的价值上看，是只懂享乐而不懂痛苦。总之，"单面"就是世界上只有一种颜色、一个声音、一种思想、一种生活方式和价值观念，也就是万物归一。在现代社会中，劳动强度由于机械化、自动化的普及而大大降低，它使人的劳动更为轻松，业余时间更为充分；职业的同化趋向使人们从事着同一种工作、遵守着共同的程序，从而使人失去独立思考的能力；由于生产的好坏直接关系到每个人的物质生活以及享乐，因而人们不再去关心人自身的发展、人的个性的发挥，而只关心技术性的生产问题，对人权、政治、民主等问题表示淡漠；新工艺不断地推动生产管理的强化，在这种强化中，管理越完善，劳动强度越低，人们的工作也就越有保障、越轻松；最后，高消费使人们不再会因为需求的匮乏而进行抗议，这就等于取消了一个人们最易走向反抗的契机。马尔库兹指出，现代社会的全部同化力量都集中于这最后一点上：当工人和老板一样可以坐高级轿车、可以享受同样的电视节目、游乐场以及其他娱乐设施，当打字员也可以象议员的女儿一样穿着入时、楚楚动人……之时，人们便满足了，很难产生反抗意识。这就是"单面社会中"的"单面人"。如果这种批判能被那些以快乐为幸福、为道德之善的传统哲学家们所听到，他们该怎样想呢？他们为之奋斗的东西反而是人的堕落。"法兰克福学派"对享乐的抨击虽然不是禁欲主义的，但要比禁欲主义深刻得多。它是对从古希腊的伊壁鸠鲁学派开始的功利主义伦理观的反叛。

同时，"单面人"也是现代工业社会的"单面思维方式"的产物。马尔库兹认为，近代科学所培养起来的思维方式使精神操作和社会的现实操作保持协调一致，这就使人们很难产

生批判的思想。从亚里士多德开始的注重同一性的形式逻辑，到近代的追求理论与观察相一致的实证精神，至现代语言分析哲学和科学化哲学所要求的逻辑同一性和可证实性的结合，培养了人们只求同一，回避矛盾的思维方式。理性＝真理＝实在的同一性不允许任何否定和怀疑的介入。同时，精密的操作主义和定量化把一切都变成了等量的物质过程，人们失去了对生命、对价值、对美的追求欲，只在中立性的所谓“科学真理”面前低头。这就造就了现代人的冷酷、斤斤计较，缺乏一种对世界的起码的人道主义热情。而没有这种热情就不会有抗议。

阿尔库兹认为，自由主义向极权主义的转化，有个性的人向单面人的转化发生于单一的社会结构和单一的思想方式内部，促成这转化的不是来自恐怖的政治暴力的统一，而是来自给人以充分享乐的非暴力的、无恐惧的技术统一。在这种幸福而安逸的享乐气氛之中，人被融化了，消解了，人的否定力量被中立起来了。换言之，不是中世纪的等级专制、也不是资本主义初期的血腥和贫困，强迫地压抑了人们的反抗能力，而是工业社会高度发达的富足和享乐的同化没有给人留下任何反抗的余地，因而也就没有给人的自由留下任何余地。因为从历史上看，人的自由始终伴随有批判、反抗、怀疑和否定；人的自主、独立始终伴随有孤独、冒险、痛苦、恐惧。而这二者，即人的痛苦的挣扎和人的自省的怀疑意识正是生命的活力之所在。对于人来说，无痛苦的死亡是非生命的，无怀疑的确信是非人性的，无拼搏的和谐是非现实的。而现代的工业文明恰恰造就了这种非生命、非人性、非现实的存在。这是一种无矛盾的窒息，是风平浪静的消逝，是无痛苦、无挣扎的终结，

是无声无息的腐烂。它不是激发人的生命力，而是使人的生命力自动消解。逃避自由就意味着放弃生命。

"法兰克福学派"的第二代代表人物哈伯马斯又深化了他的前辈的批判理论，从"经济危机"、"理性危机"、"合法性危机"和"动力危机"这四个角度描述了现代资本主义所面临的全面危机。他认为，资本主义的经济危机就象自然灾祸一样不可避免，它是由马克思所指出的资本主义的固有矛盾决定的。但是，解决经济危机的办法却有所不同，由于现代资本主义的阶级对立很少采取暴力的对抗形式，而是由国家出面干预、调解，因而国家为防止危机所采取的措施虽然能够抑止经济危机，把经济危机排泄到社会的其他领域之中，特别是行政管理领域，但是这就导致了理性危机。因为国家通过干预所要求的统一管理与资本家的私有利益发生冲突，这种冲突转过来就导致了"合法性危机"，也就是技术管理的合法性与私人动机之间的矛盾，这矛盾最后导致了动力危机，也就是人们失去了投入资本主义再生产的心理动力以及失去了使人们相信技术管理、国家干预的合法性的文化动力。这是一个连锁反应，它将波及整个社会，因而，在现代资本主义，一个环节的危机就可能导致全面的危机。因此，局部的修修补补是无用的，必须求助于一套全新的标准，才能摆脱危机。从形式上看，哈伯马斯所指出的这种危机，不是阶级对抗的危机，而是阶级调和的危机；不是不合法的危机，而是合法的危机；不是无政府的非理性危机，而是政府干预的理性危机；不是人们挣扎在死亡线上的危机，而是人们生命动力丧失的危机。概而言之，是逃避自由所造成的人性危机。

在一个社会中，最可怕的不是人的个性与社会整体的对

立、冲突，而是完全协调、同步。它意味着人们盲目地相信这个社会完全合理，就象人们盲目地相信某种理论绝对正确一样。完全合理的东西就是单纯肯定，而任何单一性都只能导致僵硬、教条。近代、现代的资本主义的工业文化既造就了人们对科学的正确性、也造就了对社会的合理性的绝对确信。而正确和合理是使人丧失生命活力的最有效的手段。爱因斯坦对牛顿力学的绝对正确性的发难，马克思、法兰克福学派对社会的绝对合理性的反叛，其内在一致性是：彻底推倒各种形式的权威对人的压抑或同化，并消除创造权威的社会环境和大众心理。

然而，人类能否最终根除权威和创造权威的固有倾向，对此谁也不能做出最终的解答。因而，对于阿尔库兹用"性欲革命"、"意志革命"，弗洛姆用"爱"，哈伯马斯用"全面交往"为未来所构想出的乌托邦，我只能表示深深的怀疑。我认为，"法兰克福学派"的深度和尖锐性都蕴含于它的批判中、否定中，而它的虚幻则在于它对未来的虚构之中。

但是，必须指出，"法兰克福学派"对现代资本主义的批判、特别是对技术一体化和富足的疾病的深刻分析只适用于发达的工业社会，而不适应于中国的现实，因为中国的现实不是技术一体化的过分发达，而是很不发达；不是物质财富的高度丰富，而是很不丰富。因而决不能在中国奢谈什么物对人的异化，老实说，中国人的确还没有幸运享受到丰富的物质享乐对人性的异化。中国人所争取的自由、民主不是现代西方人所要求的，而是类似于近代西方向中世纪的等级专制和宗教神学所要求的民主和自由。换言之，在我们把握和译介西方现代的各种文化思潮时，必须时刻清醒地意识到，现代西方人

是从后工业社会的角度批判工业社会，而我们则刚刚由农业社会向工业社会起步，因而对西方近代的工业文明的态度我们决不能完全效仿现代西方人。中国当前乃至将来很长的一段时间内，在各个领域所进行的改革仍然是启蒙主义性质的，其目标仍然是科学和民主，而不是象现当代西方人那样，或用科学否定民主，或用民主否定科学。这种由历史所造成的既定的差异，适用于我们对西方的全部现代文化的取舍，包括生命化哲学、科学化哲学、社会历史哲学以及现代派艺术。与此相关，我们也无法用现代西方人的眼光来看待我们的传统和现实，因为现代西方人所需要的不一定就是当代中国人所需要的。换言之，现代西方人在一定程度上需要中国文化，但那已经不是中国人对自身文化的理解，而是现代西方人眼中的中国文化；当代中国人在某种程度上需要西方文化，但那已经不是西方文化本身了，而是当代中国人眼中的西方文化。尽管世界的整个趋势在走向各种文化的交融，但是，历史的、民族的差异也将不知不觉地渗入这种交融之中，而且交融不是无条件的合二为一，而是在保持各自特点的情况下的相互参照，开放也好，比较也好，绝对的模仿是不可能的，可能的只是为自身寻找到更多的参照系。

五、不仅仅是殊途同归

5.1 先天的一致性

在本章结束之时，读者肯定会感到，西方现代哲学在整体倾向上是一致的。的确，就我选择的叙述角度而言，西方现代哲学的两大潮流——生命化哲学和科学化哲学——具有某种一致性：反形而上学。这种倾向是现代西方哲学作为一个整体面对近代、古代的西方哲学时所必然产生的。不管现代西方哲学的内部有多大的分歧、乃至不可调和的对立，但是当它作为一个整体共同面对传统的形而上学之时，分歧乃至对立就被其反形而上学的共同倾向掩盖住了。这种共同性主要表现在以下几个方面：

1．本体论上的反本质主义。生命化哲学、科学化哲学和社会历史哲学都共同反对传统的本质主义，即反对人为地区分现象与本质、物质与精神、思想与表达、感性与理性、个体与整体……，特别是反对把这对立两极中的某一极作为事物的本质。在反本质主义的深层是反对为宇宙、社会、人生寻找终极实体的形而上学幻想。生命化哲学主张存在先于本质，在存在的之后、之中无本质，主张人的个体存在就是整体；并用具体情境中的具体行动代替传统哲学为人规定的本质。科学化哲学主张物理现象先于物质实体，在物理现象

和人的感觉后面什么也没有，并用"感觉素"、"事件"、"结构"、"系统"、"层次"来代替传统哲学的实体、始基、本源、力，用方法论取代本体论；社会历史哲学主张历史就是人的创造活动本身，在这种创造活动的背后没有什么抽象的动力，不管这动力是物质的、还是精神的，也就是用马克思的历史是人的实践过程的观念代替了传统的以黑格尔为代表的"理念"决定论。概而言之，人无固定的本质，人是其所不是，即不断进行自我否定的运动；宇宙无终极的本源，宇宙是人类的构造物的集合，即在人的构造中的不断变化；社会历史无最后动力，社会历史是人的创造活动的总和，除非人类毁灭，否则历史便无终结。

同样，传统理论认为，人的认识有终极的起源，或客观或主观，或上帝或天赋，或理性或经验，而现代哲学认为，人的认识之源是多元的，客观、主观、天赋、理性、经验……都是认识的起源之一。换言之，人的认识有各种各样的起源，但是就是没有终极的、唯一的起源。

2. 认识论上的反绝对真理和反唯一方法。与本体论上的反本质主义相适应，西方现代哲学反对传统哲学在认识论上的终极真理观或最后解答论和唯一方法论。传统哲学认为，人有固定本质，宇宙有终极本源，社会历史有最后动力，这本质、本源、动力在认识论的意义上就是绝对真理，把握了绝对真理就是对人、宇宙和历史的终极之谜的最后解答。而现代哲学则恰恰相反。它们认为：既然人无固定本质、宇宙无终极真理、社会历史无最后动力，那么任何认识也无法最终穷尽人、宇宙和历史的秘密。因为认识和真理都是属人的，人的界限就是认识和真理的界限。任何认识，不论它多么正确，也仅

仅是人在自身的局限内对人、宇宙和历史的某一侧面、某一层次、某一阶段的描述。因而，认识和真理是相对的。从横向上说，相对于多样化的人生、宇宙、社会而言有多种类型的真理(例如科学的、宗教的、哲学的、艺术的等等)；从纵向上看，相对于运动和发展的永恒性，有阶段性的真理(如地心说之于古代、日心说之于近代、相对论之于现代)，真理是历史的、时间的。质言之，真理是内在于多元世界和流动时间之中的真理。同时，真理不是纯客观的、高于人类活动的认识的目的和历史目的，真理是人类在历史中通过认识活动和实践活动来实现人自身的目的的工具。人作为人的目的高于真理作为人的手段。

在认识方法上，传统哲学认为有唯一通向真理的方法，或灵感、或直觉、或逻辑、或实验、或天启，而现代哲学认为，方法是多元的，不仅对不同层次和不同类型的真理应该采用不同的方法，而且对同一事物也应该允许运用不同的方法。换言之，面对多元的人、宇宙和历史就应该采用多元的方法。方法不仅仅是认识的途径、手段、角度，而且就是认识本身，认识的相对性就是方法的相对性。同时，方法也具有历史性，任何方法的产生、发展、终结都与时间相关。既没有超空间的放之于四海皆准的无限方法，也没有超时间的适用于全部历史的永恒方法。方法因人、因时、因环境、因对象的不同而不同。艺术不同于科学，所以就不能要求用科学的方法创造艺术品，或用艺术的方法研究科学。我不同于你，所以不能要求我完全采用你的方法或反过来。总之，世界上既无绝对真理，也无万能方法，因为世界上没有万能的人。

3. 发展观上的反静止主义。现代哲学在一切问题上都持

过程论的观点，而反对传统哲学的终点论。传统哲学尽管也谈发展、运动、变化，但是这种发展、运动、变化是以有起点、有终点、有不动、有不变为前提的。从本体论上看，传统哲学的本质就是变化中的不变，本源就是运动中的不动；从认识论上看，传统哲学的绝对真理就是认识的终点；从社会历史观的角度看，传统哲学的诸种"理想国"、"乌托邦"就是人类社会的归宿。换言之，传统哲学所赖以成立的思维方式总是企图在发展中找终点，在运动中找不动，在变化中找不变。而现代哲学认为：世界上的万事万物、特别是人总是处在永恒的运动和变化之中，事物的发展是无始无终的，在运动、变化和发展的背后没有给它们以动力的不变不动不发展的源泉。运动和发展也不是类似黑格尔哲学的始于"理念"、终于"理念"的封闭圆周，发展是开放的。人、宇宙和社会也好，认识、真理和方法也好，它们都是运动和变化的过程，处在无终结的发展之中。换言之，世间的一切都必然自动地进入时间的结构之中，进入历史进程之中。所谓相对，必须以时间之维为参照系，也就是必须从运动和变化的角度看才会有相对。如果将时间与空间割裂，如果从静止的角度看，那么只能得出一切都是绝对的结论。

同时，现代哲学认为，历史就是人和宇宙在时间中的不间断的生成过程。在这一过程中，一切都只具有瞬间性，在瞬间中包含了时间的过去、现在、未来，而不是传统哲学的永恒性主宰一切。如果说，传统哲学仅仅是一种过去、现在、未来的线性时间观的话，即认为过去、现在、未来之间的连续性只是由过去到现在再到未来的话；那么，现代哲学则认为时间三维是一个相互渗透、相互作用的整体，在生命的运动

中，时间对生命的意义可能是由未来向现在，由现在向过去。过去和未来都指向现在，而现在又不停留地成为过去、面向未来。通过现在，未来渗透入过去或相反。而现在不会永恒，它永远是即将过去走向未来的瞬间。

更重要的是，现代哲学把运动、变化和发展理解为矛盾、冲突、对立的不可消除，而不是传统哲学所认定的那样——运动、变化和发展是通过矛盾、冲突、对立走向终极的统一与和谐。正因为传统哲学认为有固定本质、终极本源、最终动力，因而运动中有不动、变化中有不变、发展有终结，矛盾有统一，而那个本质、本源、动力或它们在认识论意义上的形态——绝对真理——正是不动不变的终极点和统一性之所在。同样，正因为现代哲学认为没有这本质、本源、动力和绝对真理，所以就没有不动、不变、终结和统一。运动、变化和发展就是事物固有的矛盾、对立与冲突，而不动、不变、终止就是人为的统一、和谐。也可以反过来说，矛盾、对立与冲突就是运动、变化和发展，而统一、和谐就是静止、不变、终止。生命化哲学的虚无、痛苦、“他人即地狱”等观点，科学化哲学的“命题就是它的论证方法”、“哲学是一种活动”、“逻辑是一个过程”、“语言是行为”等观点，社会历史哲学的“始终是否定”、“矛盾地思考矛盾”等观点，都是这种过程论的发展观的不同表述。

总之，传统哲学的本体论、认识论、方法论、发展观是相互联系的、互为因果的，现代哲学亦如此。在传统哲学中，有本体论上的终极实体，就会有认识论上的绝对真理；有绝对真理就要寻找唯一的方法；而有了终极、绝对、唯一就会有静止、不变和终点。而在现代哲学中，有在本体论上取消终极实体，就会有认识论上的反对绝对真理，有反对绝对真理就会反对

唯一方法；而有了这种无终极、无绝对、无唯一就会无静止和无终结的发展。因而，现代哲学是现象主义、相对主义、多元论和过程论，而传统哲学是本质主义、绝对主义、一元论和终结论。上面的因果推论在两大哲学的各自整体中也可以从其中的任何一个环节开始。

4. 最后，现代哲学是一种积极的悲观主义，而传统哲学则是一种消极的乐观主义。也就是说，面对不确定、不可知、充满了冲突和痛苦的人生，现代哲学采取正视、承认的态度，并在此基础上投入这悲剧无边的人生之中，以个体在现实中的选择、努力、拼搏来完成有限、短暂却值得生活的人生；而传统哲学采取回避、不承认的态度，并在此基础上用幻想逃避这茫茫的生命苦海，让人沉溺于远离现实的海市蜃楼之中，或用纯思辨、或用纯宗教、或用纯科学、或用纯艺术来获得一种虚幻的心灵安慰。我想说，人自身的有限和短暂是人所无法克服的、超越的，一切克服和超越都是虚幻的，至多只能是相对的。人就是无法战胜自己。人永远处在失败、失望而又决不甘心的拼搏过程之中。

5.2 相互对立的哲学

现代哲学各流派可以归结为两大对立的潮流——科学化和生命化，但并不是绝对的，而是相互影响和渗透的。尽管在面对传统哲学之时，两大潮流的反形而上学倾向使之具有了某种先天的一致性，但是，当我们抛开传统哲学，只从现代哲学内部上看，那么科学化哲学和生命化哲学是截然对立的

两大思潮。这种对立是现代社会中物与人、理与情、科学与民主、社会与个人之间的对立的精神形态。换言之，在反对共同的敌人形而上学时，生命化哲学和科学化哲学携手共进，正象在反对共同的敌人封建等级和宗教神学之时，启蒙精神把科学与民主团结起来一样。而当两者的共同敌人消失后，它们就要互为敌人，开始一场新的厮杀。这种厮杀在走向统一的科学和走向个体的人的对立中展开，其主要分歧在以下几方面：

1. 在本体论上，生命化哲学重视本体论，立足于人的不可重复的个体性、主体性，把世界人道化；而科学化哲学取消本体论，重视科学方法论，立足于科学的统一性、客观性，将世界科学化。所以，生命化哲学把人理解为活生生的、有血有肉的存在，理解为情欲、行为的过程；而科学化哲学把人理解为抽象的、没有感情的符号，理解为逻辑、操作的过程。一个把人作为不可分割的整体，一个把人作为可以无限分解的整体。

2. 在认识论和方法论上，生命化哲学立足于体验、直觉、灵感，强调置身于生命之中，在灵感的引导下，使体验自动地呈现出来，这就是直觉。对人的认识不是局部的观察、逻辑的推演、精密的演算或操作，而是整体的直觉、情绪的体验、模糊的领悟。而科学化哲学立足于逻辑、理智，强调超然于物外，在观察的基础上进行抽象，并为了使命题精确化、清晰化、系统化而进行语言逻辑分析，而且要求命题的可证实性。不过，科学化哲学的最新发展逐渐走向了生命化哲学。

3. 生命化哲学立足于人，科学化哲学立足于物。前者认为人的生命无法物理化、化学化、逻辑化，即无法科学化；而后者认为人的生命完全可以物理化、化学化、逻辑化，也就是科

学化。从理性和感性、可知和不可知的角度看，科学化哲学是理性主义、可知论，但它决不同于传统哲学的理性主义、可知论，它的理性主义、可知论都是建立在相对论的基础上的；而生命化哲学是非理性主义，不可知论，但它也决不同于传统哲学的经验主义、不可知论，它的非理性、不可知不是认识论意义上的，而是人的生存状态、即本体论意义上的。但是从西方哲学的当代发展趋向上看，科学化哲学、包括语言哲学都在向非理性的方向发展。这说明，现代人在人与物、民主与科学、个体与社会之间的选择上，更倾向于人、民主、个体。我认为，"法兰克福学派"所指出的现代社会的技术一体化与人的个体化之间的不可调和的矛盾就是科学化哲学和生命化哲学的分歧的背景。而这种矛盾就是人本身的矛盾，即人趋向于群体、统一和趋向于个体、独立之间的矛盾，这是一种现代意义上的形而上学和反形而上学的斗争，这种斗争的孰胜孰负并不重要，也并不激动人心，最重要也许最惊心动魄的是这种拼搏本身。

结束语：虚构的人

写下这个标题，就意味着我的书要结束了，但是生命不会因此而结束，形而上学和反形而上学之间的搏斗会在每一个时代重新开始，并伴随人类于始终，因为这两种倾向都根植于人的生存本身。

我想说的是，如果从人对自身反省的角度看哲学或哲学史，那么形而上学的一切虚构都是为了虚构出一个全知全能的大写的人，让人的形象占领整个宇宙。而反形而上学则不断地撕碎这一虚构，让人缩小，正视自身的无知和有限，把人的形象安置在他本来的位置上。

人有虚构的能力，更有沉浸于其中自我欣赏的能力，而能够虚构得巧妙、成功并自得其乐、也让别人随其而乐的人却只是少数天才。这是一种高水平的智力游戏，只要不是没完没了地以此来规定现实人生，也不失为一种颇有情趣和美感的游戏，不失为人的创造力的确证。然而，人虽然有面对真实的天赋，但是能够发挥这天赋的人却极少，面对真实需要勇气，而这勇气就是最大的天才——残酷的天才。人类对自身，每个

人对自身的正视直到今天仍然象一个刚刚出生的婴儿，需要保护、帮助。与西方人相比，中国人就更缺少这种勇气。

真正的信仰来自于虔诚而痛苦的忏悔。反形而上学的历史正是这样一部忏悔史。上帝明鉴。

附录：论理性精神

（提　　纲）

我在《新时期文学面临危机》和《与李泽厚对话》等文章中，曾提出中国当代艺术需要非理性的生命冲动的观点。这种提法是基于我对中国传统文化中的所谓“实用理性”和中国当代哲学中的理性认识（权威理性）的批判，也是基于我对感性与理性之间的相互关系的理解。

一

我认为，对于一个人来说，生命首先是一个感性的动力系统，理性是生命所具有的自我意识（自我反思）的机能。只有在感性生命的迸发中理性才有可能发挥对生命状态的反思作用。如果感性生命本身处在萎缩或压抑的状态（奴隶状态），就不可能有理性精神，如果有，也只能是对权威的盲目服从。换言之，一个具有高度理性精神的民族传统必然以非理性生命充分发挥为基础。比如西方，酒神精神的狂醉（感性）和日神精神的清醒（理性）一直相辅相成，它们既是相互对立，相互否定的生命两极，又是缺一不可的整体。这种传统一直延续到现当代西方的生命哲学与科学哲学的对立。

理性是人对自身的生命存在状态及运动（感性）的自觉意识，无生命便无理性。中国古代文化所造成的国人生命力的阳痿，从而导致感性生命与理性精神的双重死亡。或者说，中国人的生命始终处在一种非生命状态（奴隶状态）之中。如果硬要说中国有理性的话，那也决不是西方哲学中的理性，而是以中国的封建专制为基础的权威理性，李泽厚提出的“实用理性”正是以权威理性为核心的。这种以思想专制为特征的权威理性对哲学的渗透，必然导致中国当代哲学对理性理解的单一化、简单化、教条化。本文意在从对中国当代哲学对理性范畴理解的批判出发，略论理性精神的多层次内涵。

二

到目前为止，在我国当代的哲学原理的著作和讲义中，理性认识和感性认识的机械划分仍然占据着绝对真理的地位。从小学到中学至大学，再到硕士、博士，人们所学习到的哲学认识论只局限于这个范围内。这种认识论认定：人类的认识必须经过感性认识和理性认识这两个必然的阶段才能达到真理。感性是指人的感觉器官（眼、耳、鼻、舌、身）感受外在世界的能力，它为人的认识世界、发现真理积累和提供经验性材料，其心理形态是印象或表象。但是感性能力对客观事物的认识仅仅是表面的、具体的、孤立的、分散的，无法达到事物的本质及相互联系。因此，人的认识必须借助于更高的思维能力达到从现象到本质的飞跃，获得对事物的真正的、普遍的认识，即真理。这种超越感性的能力就是理性。理性是整理感性所提供的经验材料的思维机能，它通过归纳、分析、演绎、推理等逻辑过程，舍弃经验材料中的非本质部分，把分散、孤立的表面印象联系起来，抛弃假象，抽象出事物的本质，并借助于概念、范畴及逻辑使之上升为理论。

这种感性与理性的划分仅仅具有认识论的意义，甚至在认识论这一层次上也是极为狭隘的。直觉、想象、意志在认识中的作用被忽略了，不同于科学真理的宗教、道德、审美等领域的认识论问题也无法用这种认识论来解释。人的认识是多层次的、极为复杂的，哲学的方式、道德的方式、审美的方式、宗教的方式各有其自身的特点，决不是感性认识到理性认识

这种单一的线性过程所能全部概括的。换言之，感性到理性的飞跃不是关于人类认识的放之于四海而皆准的理论，甚至也不是关于科学认识的全面正确的理论。科学的伟大发现中直觉思维起着重要的作用，凡是划时代的科学发现，都与科学家的直觉素质密切相关。

在认识论中确立一元化的理论，其深层原因完全是为了在理论上证明一元化权威理性的绝对合理性，证明现实中的专制独裁的合理性。换言之，只要现实中存在着以权力为核心的政治专制和思想专制，那么在哲学中必然存在着放之于四海而皆准的一元化理论。例如，中国封建专制需要孔子的儒学，西方中世纪专制需要基督教神学。

明于此，也就懂得了中国当代哲学对理性的理解与其说是马克思主义的，不如说是贴上马克思名字标签的、传统文化所遗传下来的权威理性。这种理性是中国古代的“祖先崇拜”、“皇权崇拜”、“圣贤崇拜”的当代延续。这种理性的唯一特征就是：以最高权力为绝对的真理标准，只准相信、服从，不许怀疑和反驳。而这恰恰与人类的理性精神背道而驰。因为怀疑权威，批判权威是理性精神的核心内涵之一。

即便退一步，只从哲学理论及哲学史的角度看，仅仅在理性认识这个意义上理解理性也是鼠目寸光，是将内容极为丰富的哲学范畴简单化、教条化。事实上，无论是感性还是理性，在哲学和哲学史的发展中都具有多层次的含义。在每个时代的哲学中，在每个大哲学家的理论中，理性的含义决不雷同，甚至往往是对立的、相互否定的。也就是说，理性是一个具有多元性的哲学范畴。“理性”一词的真实意义不在于它的字面意义或字典意义，而在于它的具体运用中（不同时代、不

同民族、不同的哲学家的具体使用中）。柏拉图的以"理念"为本体的"理性洞见"不同于亚里士多德的以"实体"为本体的"逻辑理性"；中世纪神学中的"神之理性"不同于文艺复兴时期的"人本理性"；以笛卡尔为代表的"大陆理性"不同于英国经验主义的"实证理性"；康德的"直观理性"不同于黑格尔的"思辨理性"，还有存在主义的"理性直觉"，科学哲学的"证伪理性"。即便是同一个哲学家，也常常赋予理性以不同的含义。比如康德的《纯粹理性批判》和《实践理性批判》中的"理性"就极为不同。前者是指认识论上的理性主义（天赋理性论），后者是指道德或宗教领域的行为准则、自由意志、信仰等。总而言之，理性的含义是丰富的、多样的，每一种意义都象征着人类所特有的精神能力，它们时而对立、时而融合，构成的人类精神和思想史上的理性画卷。必须记住：人类发展到今天有极为丰富的理性能力，也有对理性范畴的多样化理解。但是，谁也没有资格和权利为理性做出一个终极的界定。正象人的生命无法用一元论来规定一样，理性作为人的生命之机能，也是无法穷尽的。不错，理性是要求统一、规范，但是如果每一种理性所要求的统一和规范不同，那么就只能证明有多种统一性、规范性。理性是要求绝对、终极的解答，但不同哲学的绝对、终极解答是并不相同的，何况还有自笛卡尔开始到波普尔的"怀疑理性"呢。人类既然有理由怀疑感觉经验的可靠性，为什么就没理由怀疑理性抽象的可靠性呢？

三

以哲学理论的整体为对象，对众说纷纭的"理性"进行横向的抽象和概括，我们所得到的也不仅仅是"理性认识"意义上的理性，而是三个层次上的"理性"，"理性认识"只是一个层次而已。

1．本体论意义上的理性

在哲学史上，我们经常碰到这样的哲学："宇宙的本源是什么？"答曰："理念"；"人的本质是什么？"答曰："人是理性的动物。"在这样的哲学中（如柏拉图、黑格尔等人的哲学），"理性"被赋予了本体论的含义，宇宙的本源、人的本质被规定为理性，理性是万事万物的起源、本质、主宰、动力和最终目的，是人区别于动物或神的根本属性。与之相对立的本体论便是感性本体。例如在卢梭的哲学中，人的本质被规定为一种感性的、情欲的自然状态；再如在叔本华、尼采的"意志哲学"中，宇宙的本源、人的本质被规定为"意志"。而"意志"就是盲目的、野性的、永不满足、永远向外追求的感性情欲。这种感性本体论可以包括全部生命哲学。

2．认识论意义上的理性

认识论意义上的理性是指人所独具的认识世界、获得知识、发现真理的能力。也就是说，人的感觉经验是有限的、主观的、甚至是虚假的，唯有理性才能克服感觉的局限，把握住无限的、客观的、真实的东西。更重要的是，理性不仅能认识人以外的世界，而且能认识人自身。理性在最高的意义上是

人的自我意识。人既是拥有理性能力的主体，也是理性思维的客体。“人能够理性地思维在用理性思维着的人”。换言之，理性作为自我意识使人具有了主体——客体的双重品格，主体的人在思维着客体的人之时，也就形成了人超越自身的无限可能性，正象在人与自然的关系中，人把自然作为客体来认识、来改造是人对自然的超越一样。在自我意识这个层次上，认识论便过渡到本体论：理性之所以是人区别于动物的本质之所在，就在于理性是人的自我意识。

3.伦理学意义上(或宗教意义上)的理性

伦理学意义上的理性是指人作为社会性存在所必须具有的在各种实践中、行为中的自我约束，自我规范的意志能力。它为人与人之间的社会性交往、行为关系提供普遍的法则。它是社会良知或人类良心的人性根据，是调解人类关系的精神性媒介。对于人类群体，它要求每个人都应该具有献身于人类事业的使命感、同情心；对于个体，它要求每个人应该自觉地遵守统一的道德规范，对自己的选择、行为和后果负责。责任感首先是自我负责。道德理性为人的动机、行为及其后果划出了一条善恶之界限。而这条界限的绝对形式(信仰)便是宗教。所谓原罪与赎罪、天堂与地狱、惩罚与拯救不过是善恶之界限的宗教形态。所谓“永恒正义”、“绝对的爱”不过是人类的自我规范的超越性原则，“上帝”正是人类的道德理性的化身，是人类为自身的拯救所确立的在现实中不可企及的至高无上的价值，彼岸是生命永恒的幻象，但却是真实的。如果说，一般的社会规范是人类的自我约束的现实原则，是相对的，必然随时代、民族、集团、甚至个人的不同而大相径庭；那么，宗教就是超现实的原则，是绝对的，从原始人到现代人，上

帝的声音并没有改变。

这三个层次上的理性是相互联系、相互作用的整体。正因为在本体论上人是理性的动物，所以在认识论上人才具有自我意识，在伦理学上人才具有自由意志。反过来，自我意识和自由意志又确立了人在宇宙中作为理性动物的独特地位。然而，必须指出，理性不论在人性中占有多么重要的位置，也无法概括人本身的丰富性。人作为感性生命是一个远比理性动物丰富而深邃的世界。

上面三个层次的区分是中性的。如果从另一个角度看，三个层次的理性都具有双重的可能性：他律性和自律性。所谓他律理性，就是把理性的能力归结为外在于每个个体的东西。如王权、社会群体、主教、国家等等。在哲学上，他律理性用之于本体论是确立一个绝对的本源，如柏拉图、黑格尔的与现实人生绝对对立的"理念"或"绝对精神"；用之于认识论则把人的认识能力归之于外在于人的某一绝对根源，如中世纪哲学的神赐真理论；用之于伦理学或宗教则是道德专制主义，把人类的行为规范归之于社会权力、神。如中国古代社会的权力即法、即道德。他律理性往往与政治上、思想上的专制主义相联，并被赋予了全能全知的性质。只有上帝、统治者、圣人才具备这种理性。

所谓自律理性，是把理性能力归结为内在于每个个体的天赋，是每个人生而俱有的人性构成因素。它不是理念、神、也不是社会权威的恩赐，而是人的先天自主能力。在哲学上，自律理性用之于本体论是认为理性作为人的本质规定是人的先天的自我规定，不必乞求于任何他物，如文艺复兴时期以及之后的"天赋人权"论；用之于认识论是发现真理论。要

求每个人勇敢地运用自身先天具有的理性去面对一切，不屈从于任何既定的权威、传统。所有的事都要经过自己的思考才能相信。真理不是恩赐，而是自我发现；用之于伦理学是指道德意识、良心、责任感为人类的先天具有的意志力，是意志自由的必然产物。道德不是外在强加于人的，而是产生于每个人内在的自我需要，对自身的自觉的约束、规范的能力是人本身具有的。一切决定的作出必须经过每个人自己的判断、选择才能实施，并对其后果负责，决不推委于他物。我经过意志的选择认为是道德的行为，无论在什么样的情况下都应该去做；相反，我认为不道德的行为，即便施加再大的外在压力也不能迫使我去做。也就是：我思考、我决定、我行为、我负责。

四

以上的概括仅仅是从横向的角度来研究理性的多层次性。如果再纵向追踪哲学史的发展，也就是追踪人类精神的发展历程，那么理性一词所包含的意义就更为丰富了。仅以近现代哲学史为线索，至少能发现"实证理性"、"思辨理性"、"宗教理性"、"证伪理性"四种类型。在这个意义上说，凡是对人类思想史做出过贡献的哲学家，都具有理性精神。只不过他们对理性的理解不同罢了。

1．思辨理性

尽管哲学史家把由笛卡尔开创的哲学传统称为"理性主义"，但是，思辨理性早在古希腊就开始出现。毕达哥拉斯为

思辨理性提供了非直观的数学方法，巴门尼德、柏拉图为思辨理性提供了先验的形而上学的本体论，亚里士多德则把形而上学的实体与形式逻辑的论证方法结合起来，开创了以演绎来论证本体的方法。中世纪的经院神学，特别是托马斯·阿奎那的理论，几乎全盘接受了亚里士多德的哲学，不同的只是用逻辑演绎法来论证"上帝"存在的合理性。如果说，在笛卡尔之前，思辨理性主要是为了回答本体论问题，即形而上学的问题（宇宙的本源、人的本质、生命的绝对价值和终极意义、上帝的存在等），那么，由笛卡尔开创的理性主义哲学更侧重于回答认识论的问题。在本体论上，思辨理性以超感觉、超现实的抽象实体为哲学起点。既然宇宙、人生、社会的真正本质不在人的经验世界之中，那么认识这本质也就不能依靠人的感觉经验，只能凭借超感性的思辨理性。一切具有真理性的知识都是自明的，无须用感觉经验和实验来加以证明。事物的不可感的内在本质与联系只能来源于神赐理性或人的天赋理性。笛卡尔哲学就是以天赋理性为核心的。在方法论上，思辨理性融合了毕达哥拉斯的数学方法和亚里士多德的形式逻辑演绎法（笛卡尔、莱布尼茨都是大数学家，斯宾诺莎采用了几何学的论证形式），形成了在严密的逻辑法则的规范下的推理方法。它以自明真理（命题）为起点，通过纯逻辑的演绎、推理展开命题，最后返回其理论的起点。思辨理性不重视命题与事实、经验的相符合，只强调命题的自明真理性以及推理、论证过程的不矛盾性。从概念到概念、从范畴到范畴，形成一个封闭的圆圈。因而，发现真理、获得知识的过程就是一个不断地排除感觉经验的局限性的过程。笛卡尔、莱布尼茨、斯宾诺莎、康德等人的哲学都可以划入思辨理性的范围。黑格尔

哲学既是思辨理性的顶峰也是其坟墓。换言之，黑格尔以最极端的形式终结了思辨理性。他的哲学以超验的“理念”为起点，理念的自我展开、自我运动构成了正、反、合的三段式辩证逻辑论证，通过肯定、否定、否定之否定而回归于“理念”。最极端的是，黑格尔认为“理念”的自身运动过程就是现实的历史发展的过程和内在规律，辩证逻辑是宇宙的结构及其运动的内在模式。总之，思辨哲学以追求超验真理、永恒本质为动力和最终目的，形而上学的本体是其核心，以数学为基础的纯逻辑演绎（形式逻辑和辩证逻辑）是其生命，抽象的概念、范畴是其细胞，天赋理性（或观念）是其基础。也就是本体论上的超验主义，认识论上的天赋主义，方法论上的逻辑主义。

思辨理性的核心内涵是：不相信现象界，只相信超现象的本质；不相信人的后天感觉经验的可靠性，只相信人的先天理性思维的可靠性；不相信建立在经验基础上的归纳实验的方法，只相信建立在逻辑基础上的演绎推理的方法；不相信真理是被发现的，只相信真理是自明的。

虽然思辨理性远离经验和事实，充满了玄学的神秘色彩，但是它标志着一种超越性的哲学精神，在人类自身的发展中起到了巨大的作用。首先，思辨理性的深层是人类企图把握不可感、甚至是不可知的世界奥秘的冲动，标志着人类对超世俗、超功利的绝对真理的追求，正是在这种超越性的欲求中，人自身的局限性便显现出来。其次，它是人类思维的高度的抽象性、严密性、整体性，即逻辑性的确证，是人类为发展其自身的思维能力所进行的与物质世界无关的纯精神的智力游戏，它以创造一个幻想的、抽象的思辨世界来证明人类智力的发展水平，在宇宙中，只有人才拥有这样一个世界。这种超越

性的欲望和纯抽象的智力游戏的结合，使思辨理性在生命形态的最高层次上与审美、宗教合一。如果说，人的最高欲望是自我超越（超越自然、社会、人本身，也就是超越此岸），那么思辨、审美、宗教就是自我超越欲的形式，也是人无法现实地超越自身的残酷事实的证明。审美是超现实的想象力游戏，指向具体的幻象；宗教是超现实的意志力游戏，指向虔诚的信仰；思辨是超现实的理智力游戏，指向抽象的概念。三者既是人的精神自由的、也是人的肉体必然的确证。正象儿童们的游戏，尽管毫无实用价值，但对发展孩子的生命创造力却至关重要。而且，儿童的游戏幻想性越强，其智力水平越高。从这个意义上说，游戏是人类的独特的生存方式，也是人的创造力的试验。不懂游戏的民族也象不懂游戏的儿童一样是低能的。

但是，思辨理性对绝对真理的追求和确信，往往导致哲学上的一元论、决定论，它在人的存在之外去寻求终极解释的精神倾向常常与现实中的专制主义相适应，形成被集权主义所利用的他律理性，导致人类盲目的乐观自信和奴隶性的空想。

中国人很少思辨精神，缺乏追求绝对的形而上学的真理的生命冲动。对未知世界的淡漠使中国人的理论视野变得极为狭隘。满足于现状的惰性成为中国哲学功利化的最佳的心理土壤。换言之，中国人很少自我超越的欲望，从来不为现实的人生树立起一个理想的参照系。要么是极端功利化，要么把理想作为现实人生的绝对价值。因此，中国哲学中几乎没有对绝对的先验本质的确立，也就是没有西方意义上的形而上学。老庄哲学、佛教、宋明理学中的“道”、“空”、“理”尽管表

面上看来具有形而上学色彩，但是它们决不同于柏拉图式的“理念”和奥古斯丁式的“上帝”。西方的形而上学的实体是绝对超现实的，是与现实对立的，必须通过对现实的否定（如柏拉图完全否定现象界的理念，基督教的“原罪”）才能达到。而庄子的“道”的形而上性质始终被形而下的现实纠缠着，“道”既是超现实的，又是无所不在的，甚至在瓦砾、在屎溺；佛教中的“佛”亦如此，担水劈材皆成佛性，风花雪月无非涅槃。而且，中国哲学在理论上缺乏整体性、严密性、清晰性，缺乏环环相扣的逻辑力量。中国人能提出命题，但缺乏对命题进行明确规定和严密论证的能力，甚至你问东他指西。一切都在是与不是之间，恍恍惚惚，从来不给予你明确的回答。“暗示”是中国人在一切领域都运用自如的方法。以“空”对“实”，以“无”应“万有”，以“一”答“千问”，是中国人圆滑的理论特征，也是处世哲学。而能够回答一切、解释一切、包容一切的理论实际上什么也回答不了、解释不了、包容不了。是“以空对空”、“以无应无”、“以一答一”。我们常常以勤劳勇敢来形容中华民族，但我认为中国人是世界上少有的懒惰加畏缩的民族。“不变”应“万变”与其说是博大精深，不如说是理论上的“万金油”。有什么比害怕未知、明确、严密更怯弱的行为呢？总之，思辨理性的两个大特征：本体论上的绝对超现实的形而上学和方法论上完整、严密的逻辑形式——中国哲学都不具有。因此，中国无思辨理性。也就是说，作为人，中国人缺乏追求超越价值的本能冲动，缺乏思维的严密性、整体性、明确性。思辨理性作为人性的一种能力在中华民族的文化中并未得到发挥，其思维水平大都停留在最简单的功利化经验（而不是西方的经验主义）的水平上。在当代中国必须提出这

样的口号：反对理论上的万金油，提倡对每个具体问题的认真研究和明确解答。

2. 实证理性

实证理性是对思辨理性的反叛。文艺复兴以来，自然科学的发达向哲学家们提出了迫切需要回答的认识论问题：以现象事实为对象的科学知识（物理学与天文学等）何以可能？换言之，直观科学的成果向哲学家们提出了完全不同于形而上学的认识论问题。因而，科学的实验方法也必然影响到哲学的发展。如果说，形而上学主要是为了回答超现象界的哲学问题，那么实证理性主要是为了回答现象界的哲学问题。另一方面，人本主义思潮的兴起把人从上帝的束缚之下解放出来，由天堂回到了世俗，把人的本质的世俗化、感性化也成为实证理性出现的重要基础。也就是说，科学对形而上学的独立，人本主义对神学的独立，是近代经验哲学产生的土壤。正是在这种背景之下，培根以文艺复兴时期的科学（特别是物理学、天文学）成果为基础，提出了以经验归纳为核心的认识方法论。在本体论上，实证理性强调感觉经验是一切认识的最终来源，反对人生而具有天赐的观念和神赐真理论。既然人是感性的生命，既然科学知识来源于人的观察、实验，因而只有经验事实才能成为真理的标准。真理不是自明的，而是发现的。在方法论上，实证理性反对亚里士多德式的逻辑演绎法，提出归纳、假设、实验的方法。也就是以人的观察、即感觉经验为基础，经过归纳上升为理论，根据理论提出假设，向自然提出问题，最后用实验强迫自然回答（对此的最完善的总结是康德）。这就是用实验来证明假设。伽利略、开普勒、牛顿等人在物理学上运用的就是这种方法。如果追溯实证理性的源头，也许

可以找到古希腊的智者学派。总之，实证理性以回答经验真理之所以可能为动力和目的，感觉经验是其核心，以物理学为基础的归纳法是其生命，观察是起点，实验是终点，假设则是中心。换言之，实证理性是本体论上的经验主义，认识论上后天主义，方法论上的实验主义。

实证理性的核心是：不承认任何先验的思辨抽象与神学公设，不相信用逻辑的演绎来推理和证明命题的可靠性，不相信天赋观念或天赋真理。实证理性相信经验事实，凡是不能为经验所证明的、没有事实根据的理论都是虚假的。以经验事实为标准的真理可以超越任何思辨的、神学的权威，也能够超越一切狭隘的政治利益和道德规范。对真实的绝对尊重和对权威的怀疑是实证理性的内在精神。只要真实就必须承认，尽管这真实有可能动摇宗教禁忌、违反权威意志，与政治权力、道德规范乃至社会舆论发生冲突。实证理性培养了西方人对真理和事实的超功利、超宗教的追求精神，是西方的自然科学高度发达的原因之一。西方现代的实证主义、逻辑原子主义、分析哲学、逻辑经验主义、证伪哲学、实用主义都受惠于实证理性。在精神分析理论中也充满了科学的实证精神。尽管弗洛伊德已经被认为是非理性主义的象征，但他发现潜意识则是凭着高度的实证理性精神。他的方法是标准的以经验为基础的归纳、假设、实验的方法。他的理论来自对大量临床观察的归纳，在归纳的基础上提出理论假设（潜意识理论），然后用临床病例以及各种生活实例来证实。

实证理性的可贵不仅在于它对事实的尊重，更在于它总是提出富于创造性的假设。尽管未来的实验可能驳倒假设，但是假设表现了人不满既定现实，不断向未知探索的精神和

对现成答案的怀疑精神。假设是一种超前意识，是人对宇宙奥秘的猜测性提问，它常常与既定的现实发生冲突，成为新世纪的先兆。可以说，没有假设，经验材料便只是僵死的东西；没有假设，就没有科学。关键在于，当实验证明了假设是错误时，我们必须放弃它；当实验证明假设正确时，我们也只能把它的真理性看成是相对的，从而把它作为问题而不是作为终极真理来对待。也就是说，实证理性重视经验但又超越经验，强调事实而又不局限于局部事实。

但是，由于实证理性以直观的物理学为基础，过分强调归纳、经验、实验的重要性，忽略了人的先天能力、忽略了纯逻辑思维对提高人类素质的作用。它对于自然科学所解答不了的人生问题（如生命的存在、意义、价值等）的排斥，显然无法说明那些虽不能为实验证明却对人生具有重大意义的理论的价值。因此，也许从康德就开始了思辨与实证的综合。现代哲学中的逻辑原子主义、分析哲学、逻辑经验主义、证伪主义都在不同的程度上将逻辑与实证、先验与经验结合起来。因而，西方现代的科学哲学，既不是单纯的培根、洛克、休谟，也不是单纯的笛卡尔、莱布尼茨，而是二者的结合。因为现代物理学已不同于古典物理学了，后者是直观性的，前者是非直觉性的。要想回答非直观科学所提出的认识论问题，仅有实证是不够的，必须引进逻辑。这就是数学的方法成为科学哲学的主要方法之一的原因。

但是，必须提请人们注意：西方人的“实证理性”决不同于李泽厚所说的中国古代的“实用理性”，也不同于中国的“考证”。实证理性重视实际的经验，中国古代的考证从不面对经验事实，而是面对本本教条，以文字证明文字。玩了几千年的

文字游戏。实证理性所尊重的事实是超越政治权力和道德规范之上的真实，而中国的"实用理性"则以权力为支柱。也就是说，"实证"是科学精神，是不屈从于任何权威；"实用"是功利精神，唯权威是从。可以毫不夸张地说，中国人最怕面对事实、真实，最怕权威。宁愿信古书而不信事实，宁愿服从圣人的教诲而不服从自我判断。在古代，中国的知识界以注释、考证孔、孟、老、庄等人的经典为己任。而在这种所谓的学问背后，是企图以此为敲门砖进入政界的"仕途欲"。一部中国思想史是考证、注释圣人经典的历史，很少有怀疑、批判、创新；一部中国知识分子的历史是宦海沉浮、随权力而动的历史，很少有独立、自主、自由。换言之，学术服从于政治，学者臣服于权力，掌权者的理论就是学术上的权威，统治者就是学者的主人，主人说一句话，就够奴仆们忙碌几年甚至世世代代。如果硬要说中国传统文化中有理性的话，那么只有一种理性：以专制权力为基础的权威理性。在这个以权威理性为绝对真理的标准的民族中，人很难具有科学素质，而没有科学素质就不会有实证理性精神。在当代中国，必须提出这样的口号：打倒权威理性，高扬实证理性。清除权力污染，恢复知识尊严。权力服从于科学，也就是知识分子必须取得独立的人格。

3．实践理性(宗教的、道德的理性)

也许，把"理性"一词与道德、特别是与宗教联系起来，在当代国人的眼中是荒唐的。理性是科学精神，宗教则是虚幻的麻醉剂。但是彼岸世界的真理尽管无法证明，但它存在，存在于人类虔诚的信仰中，存在于自我超越的欲求中，存在自人类产生以来的世世代代中。世界思想史表明，理性的确常常与神的启示密切相关。人需要科学，也需要宗教。在古希腊，柏拉图

的“理念世界”也就是上帝的“天堂”；中世纪神学把理性作为上帝的高尚品质之一；在近代，理性主义哲学家们都在不同的程度上谈论过神的理性；康德的“理性直观”是与上帝、灵魂不死、道德律令、自由意志这些“物自体”联系在一起的。康德认为，人通过感性直观和知性范畴来获得科学知识，通过理性直观来领悟超验的信仰、自由、灵魂不死、上帝。

与实证理性的感觉经验的至上主义相对立，实践理性在本体论上是超验的，无法用经验加以证明并不能取消实践理性的存在价值。因为人的生命需求不仅是为了求知，把握自然规律，而且还要求对自身存在的状态、意义、价值得到了解。无论自然科学怎样发达，无论人类的物质财富以怎样的速度增长，但是，人生的苦恼仍然存在，不同层次的人生有不同的苦恼。所以，人的生命需要一种绝对的价值与意义，人的行为需要信仰的支持，匮乏的心灵需要不仅是理智上的、而且是情感上的、心境上的慰寄，以达到完全忘我的沉醉、超凡脱俗的解脱，也就是进入无限与永恒。事实、实验之真虽然能告诉人某种知识，但不能最终地帮助人确立生命的价值尺度，不能使人最终地相信生命的意义何在。而实践理性正是为回答科学所无能为力的生命存在的问题而产生的。

与思辨理性相比，虽然实践理性也是超验的，但它决不同于思辨理性的超验性。思辨理性的超验性是以“真”为目的，可以从逻辑上推出并证明，而实践理性的超验性是以“善”为目的，是无法用逻辑加以论证的。无论思辨理性为人的本质作出多么有说明力的规定和证明，也无论从逻辑的角度讲其论证是多么真实，但是，人的生命作为一种活的机体是任何本质规定难以穷尽的；再有逻辑力量的推论也只能在理智上解

决人对自身的反省问题，但是，一旦进入人的血与肉的情感领域和具体的生活情境中，任何理智的规定都显得极为苍白。因此，生命之谜的解答就不光是逻辑论证，更重要的是具体情境中的选择、决定、行动、它们一定要用一种信仰来支持。在理智上明白并信其为真的东西，并不一定在具体的生活中具有情感上的征服力量。人走进实验室、坐在书斋中可以理性地生活，但当你与情人四目相对、当你具体地面对死亡、当你身临其境地处在人与人之间、人与大海之间、人与不可知的未来之间的时候，人不可能理智地生活。在这种情境中，情感上的相信才能激发出真正的行动力量。也就是说，在生活中，当你血流加快或缓慢、呼吸急促或匀均、神经颤抖或平静、肌肉抽搐或放松之时，你才是真正地相信或不相信。过理智的生活对于人来说，既是奢望也是残酷。生命需要情感上的抉择，一种一见钟情似的透视，一种面对面的直接交流。瞬间的沉醉胜过一生的论证。

实证理性和思辨理性之间尽管在本体论、方法论上都有明显的区别，但是它们在企图以"真"取胜，以"理"服人的层次上则是一致的。实证理性用事实的力量征服人，思辨理性以逻辑的力量征服人。而实践理性则以"善"取胜，以"情"感人，它用勿庸置疑的绝对命令服人。它是既非经验又非逻辑的超越性存在，是人的感觉和理智都无法把握的神秘之物。因此，凡是宗教上的先知（如耶稣、穆哈默德、释迦牟尼）都是在一种超感觉、非理智的状态中受到了上帝的启示的。它不象经验与思辨能力那样，需要后天的培养，它是人与生俱来并伴随终生的本能，婴儿第一次看世界时的目光及体验与沉浸于忘我境界的老人的目光及体验是一致的。也就是说，实践理性是信仰

——绝对相信和命令——和必须执行的结合。相信上帝存在它就存在，相信会使上帝声音成为启示和命令；不相信上帝它就不存在。狂迷的情感体验是实践理性的土壤，虔诚的信仰是实践理性的生命，非逻辑的直观是实践理性的眼睛。只有以情感为基础，信仰为目标，理性直观的洞见才能超越逻辑和经验，领悟最高的存在和至善。在这个意义上，柏拉图哲学是实践理性的源头，因为在他那里，对"理念"的领悟是凭借狂迷状态中的"回忆"和"洞见"；亚里士多德则是思辨理性的源头，因为在亚氏那里，对最高"实体"的把握需要清醒的逻辑演绎、推理。在中世纪，圣·奥古斯丁的哲学是以信仰为基础的实践理性，而托马斯·阿奎那的哲学则是以逻辑为基础的思辨理性。近代哲学中的康德第一次在理论上明确地规定了实践理性的内涵：实践理性的对象不属于科学与现象界，而是超验的"物自体"；宗教信仰和道德律令不是理论，而是实践，是人的行为规范和生活支柱；上帝、自由意志、灵魂不朽、永恒等问题既不是经验事实的问题，也不是逻辑的问题（既不是感觉直观也不是知性推理），而是人的存在问题，只能通过"理性直觉"才能把握。尽管西方现代的生命哲学表现出一种前所未有的反宗教、反道德的倾向，但是，生命哲学的方法（体验、直观、沉醉）却直接来自实践理性的传统。生命哲学只不过揭穿了上帝和道德可以赋予人生以意义的古典神话，公开了人生的荒谬性这一残酷的事实。然而，人的存在的根本状态——悲剧——没变。因此，生命哲学所要回答的问题仍然是宗教哲学的问题。传统的实践理性把生命的意义归结为上帝或道德律令，而现代生命哲学则把生命的意义归结为每个个体的人。答案不同并没有改变问题的性质。这是一个

将伴随人类于始终的问题，需要世世代代的回答。

在中国，没有西方意义上的实践理性。实践理性是以绝对信仰为支柱，追求绝对的超现实的彼岸，上帝与人、天堂与地狱、宗教与世俗是对立的、相互否定的。而在中国，高度权力化、功利化的文化也使中国的宗教和道德被权力化、功利化了，没有绝对的信仰、没有绝对超现世的彼岸、天堂，一切都具有浓重的现世色彩。西方人的神是非人的上帝，是抽象的十字架，其崇拜也是超人的，任何人，无论多么伟大和崇高，也不能与神平起平坐；而在中国既可以把神人化，也能够把人神化，神与人世事务息息相关，是人格神，其崇拜是人间的，祖先、圣王、圣贤、英雄都被顶礼膜拜，甚至某种道德境界的代表都可以取得神的位置（如清官、烈女、忠臣等）。西方的所有教堂中的神都是上帝，而中国的庙宇供奉着无数的神（象张飞庙、孔子庙、老子庙……），在这个意义上，中国是个无神论的民族。但是，必须指出，中国的宗教意识是以权力为转移的，是世俗的功利要求的神圣化。换言之，中国是神人合一、政教合一、世俗与天界合一。

企图摆脱现世苦难是一切宗教得以产生的原因之一。但是，不同的民族对苦难以及超脱之路的理解却非常不同。人与神的绝对对立使西方人把苦难理解为生命的"原罪"，人的一生就是赎罪的历程。在上帝的眼中，人的生命只有否定意义，任何人依靠任何人间的力量都无法摆脱这种原罪，只能通过虔诚的忏悔，等待上帝的拯救。因而，这是终极的、绝对的、永远无法在现世摆脱的苦难，它超越世界上一切具体的痛苦，上升为一种形而上的宿命。不是人在某时某地的贪吃、奢侈、放荡，而是人的本性注定了人的悲剧，正如叔本华所说：人

的最大罪过，就是他出生了。而在中国，人神合一使中国人把苦难理解为生命的受挫或过失。在神的眼中，生命具有肯定的意义，人生应该幸福，苦难不在人本身，而在天灾、人祸。因而，依靠现世的圣人、明君、清官就能够摆脱苦难。换言之，中国人的痛苦主要是具体的、功利的，可以在现世摆脱的形而下的痛苦。西方人走进教堂是为了纯精神性的忏悔，以便获得终极意义上的拯救，天堂不在现世，而在天界；而中国人走进庙宇大都是为了世俗的利益（如求官、求子、保佑收成、保佑亲人等），是为了在现世度过暂时的难关。在神的面前，中国人从不忏悔自身的罪过，而是把责任推卸于他人。而西方人的忏悔都是自我忏悔，这种自我忏悔既具有哲学自省的意义，又具有自我虐待的意义。而这一点与西方人在道德上强调自律性（自我负责）是一致的。

可以肯定地说，宗教培养了西方人对超世俗的绝对精神境界（无限与永恒）的追求，培养了他们非常可贵的自省（忏悔）意识。而宗教在中国并没有提供一种终极的价值尺度，也没有培养出中国人的自省意识。所以，当某种现实利益没有得到满足时，中国人常常在背后诅咒神灵。换言之，权力与宗教的对立使西方人追求超权力的信仰，而政教合一使中国人以权力为信仰。无论从哪方面看，中国文化中最发达的都是权力意识。它之于统治者是畸型的专制、独裁，之于被统治者是畸型的奴隶意识。中国文人的"仕途欲"也是权力意识的典型表现。正是这种权力意识造就了鲁迅所说的那种国民性——所有的国民都具有主子与奴才的双重身份，从一人之下、万人之上的宰相，到社会最下层的女人莫不如此。所谓"十年媳妇熬成婆"就是对这种双重身份的最好概括。

也就是说，西方人几乎要求政治之外的一切社会因素(经济、法律、知识、宗教、艺术)对权力保持其独立性，使整个社会共同指向对政治权力的限制、监督；而中国人则相反，权力就是社会，整个社会的各种因素都被权力化，一切集中于权力之上，因而造成了中华民族根深蒂固的权力万能的意识。掌权者想垄断一切，未掌权者在潜意识中也想垄断一切。因而，掌权者的更替并未改变几千年权力至上的封建专制。

4. 证伪理性

尽管思辨、实证、实践的理性之间有着难以调和的对立，但是它们都程度不同地具有乐观主义色彩，它们都相信能够找到绝对的真理。天赋理性万能，后天经验万能，上帝万能构成了古代和近代的理性主义神话。特别是文艺复兴以后科学和人本主义的迅速发展，使人类陶醉于自造的幻影之中：哲学家们相信科学在使人类能够发现宇宙的绝对真理的同时也将为人类带来充分的物质享受，人本主义在使社会进入自由、平等、博爱的天国的同时也将为人类带来充分的精神自由。然而，以爱因斯坦为代表的现代物理学对古典物理学的反叛和两次世界大战给全人类的灾难，彻底粉碎了人类的乐观梦想。牛顿力学作为最完善的科学标本的神话的破产，使现代人对真理的绝对性产生了根本的怀疑，社会沿着必然的道路、向着一个固定的理想社会发展的神话的破产，使人对历史决定论大失所望。而且，科学用于毁灭性的战争，人性之恶利用科学疯狂作恶，把人类以往的一切关于真、善、美的信念扫荡一空。也就是说，科学主义和人文主义之梦的相继破灭，不仅催生出非理性的生命哲学的彻底怀疑主义、悲观主义，而且理性主义的科学哲学也走向怀疑主义；不仅宗教、形而上学是神话，科

学至上主义也是神话。而"证伪理性"正是这种怀疑主义的产物，它的目的是粉碎所有人造的神话。

也许有人会说，怀疑主义并不是什么现代意识，在西方，怀疑主义古已有之。然而，西方的古代、近代的古典怀疑主义与现代怀疑主义决不相同。古典怀疑主义在怀疑、批判、否定的同时仍然坚信某种万能的神话，而现代怀疑主义不相信一切关于万能的神话。古希腊智者学派的怀疑最后走向了对人本身的绝对确信(人是万物的尺度)；实证理性的怀疑主义只针对思辨理性和宗教(休谟除外，他既怀疑理性，也怀疑感觉经验)，但他们绝对相信感觉经验，相信归纳、实验的方法能够发现绝对的科学真理，相信科学是万能的；以笛卡尔为代表的思辨理性的怀疑只针对感觉经验，但他相信理性万能，相信数学方法万能，相信天赋观念的绝对真理性；再看看以批判精神著称的康德。尽管他以空前的批判力量粉碎了关于人能够最终认识超现象界的宇宙本体的自负，但是在现象界，他相信"先验综合判断"能够发现绝对真理，创造精确的自然科学，相信牛顿力学是最完善的、永远驳不倒的理论。同样，在古典的人本主义思潮中，虽然大多数哲学家都对以往的、现存的社会制度持批判的乃至彻底否定的态度，但是他们大都相信自己所描绘的未来的社会模式是真善美的乐园，是人类的终极归宿。这种传统从柏拉图的"理想国"，圣·奥古斯丁的"上帝之城"到莫尔的"乌托邦"、康帕内拉的"太阳城"，至卢梭的"自然状态"、法国的"空想社会主义"。也就是说，古典怀疑主义可以怀疑自身之外的一切，但就是不怀疑自身；可以怀疑过去和现在，但就是不怀疑未来。在他们心中，总有对人自身的善良本性的相信和对未来天堂的憧憬支撑着的乐观信念。

证伪理性的怀疑精神继承了古典怀疑主义批判、否定一切过去的、现在的既定理论的传统，而抛弃了对人自身和人类未来的自信、希望。在理论上，证伪理性不建立哲学本体论（无论是以经验为本体还是以理性为本体），不追求终极真理的发现，不相信历史决定论的直线式一元发展观。而是主张宇宙无本体、科学无绝对真理，历史发展无统一模式。更深刻的是，证伪理性怀疑一切终极的解释，却又非常宽容地论证和强调错误的合理性以及错误在人类发展中的巨大作用。“从错误中学习”是证伪理性的伟大发现之一。在方法论上，证伪理性融实证、思辨、实践的理性于一炉，经过重新冶炼，铸造出全新的“猜想——反驳”的方法。这种方法反对经验主义的归纳法，反对传统理性主义，反对逻辑实证主义的可证实性原则。它在对待过去和现在的理论上，采取“问题”的态度，而不是“真理”的态度，即把任何既定的理论不是作为真理而是作为需要继续解答的问题来研究；不是把人类的思想史作为走向终极真理的有终结的历史，而是作为无终结的问题史，是不断地否定旧问题、提出新问题的永恒过程。在任何理论中，都不可能找到对问题的终极解答。作为问题，证伪理性不拒绝任何理论，哪怕是巫术、迷信；而作为绝对真理，证伪理性拒绝一切理论，哪怕是最伟大的划时代科学发现。换言之，无论批判了多少种理论，只要相信一种理论会走向终极真理就必然走向盲从；相反，无论吸收过多少种理论，只要把真理还原为问题就可能走向创新，理论开始于问题终结于问题。因而，理论是猜测，实验是反驳。

基于这种全新的态度，证伪理性吸收了实证理性的经验—实验的证实论，强调理论要有经验作基础。但这种证实不

是为了证明理论的不可反驳性和绝对正确性，而是为了发现理论的局限性和错误，摧毁理论的创造者们最初对其理论完美性的盲目相信，也就是用实验反驳理论。这样，实验就会不断地缩小理论的应用范围，戳穿放之四海而皆准的虚假幻象。同时，证伪理性吸收了思辨理性的先验综合判断，强调在科学中理论假设的重要性和人的思维的主动性。但是这种假设不是自明真理，而仅仅是一种猜测，即对问题的尝试性解答。甚至，证伪理性从猜测的角度肯定了无法用经验证实的形而上学与宗教的伟大贡献，因为它们也是人类对自我提问的尝试性解答，即便错误、荒唐也能使人类从中学习，学习怎样更正确地提出问题和猜测。因此，经验、归纳、实验不是发现真理的万能方法；理性、演绎、逻辑也不是证明真理的唯一途径，简言之，没有任何方法是万能的，正象没有任何真理是绝对的一样。

总之，证伪理性主张：在感觉经验的基础上，通过人所具有的先天的思维能动性整理经验材料，提出理论猜想（假设），然后通过实验（实验也是人设计的，实验本身也是猜想与反驳的交替）反驳猜想，提出新问题。也就是问题——猜想——反驳——新问题。与之相对应的是经验——理论——实验——新经验。理论越富于猜测性，实验越富于反驳性，其价值就越高。而一个有价值的问题胜过千百个终极解答。证伪理性是怀疑主义、批判主义、问题主义、过程主义、相对主义。

爱因斯坦的相对论是对人类的划时代贡献，两次世界大战是对人类划时代的罪恶，但是，它们从正反两个方面彻底粉碎了绝对主义的神话，因而贡献与罪恶都应该使我们庆幸。正是它们孕育了证伪理性，而证伪理性告诉我们：任何人、任

何理论、任何社会都无法成为真理的化身、人类的偶像。在本世纪初，尼采宣布上帝死了，必须重新估价一切。他以非理性的狂迷击毁了罩在偶像上的、如朝阳初升般的光环，拉开了偶像黄昏的黑幕。到本世纪中叶，波普尔以理性主义者的清醒凝视着偶像的夕阳沉没于地平线之下，向人类发出会心的微笑。人自身的局限决定了当人没有充分意识到自己的局限性时必然建造偶像(上帝、理性、科学、自由)，而人对自身局限的深刻反思和清醒意识又决定了人必然拆碎偶像。但愿未来的哲学家们象尼采一样自信地说："我没有建立新的偶像，我只希望旧的偶像们了解所谓赋有人类双脚的意义，到底是什么。"(«瞧！这个人»)也象波普尔一样坦率地承认："我认为，我们应当做的是放弃终极知识源泉的观念，承认一切知识都是人的知识；承认知识同我们的错误、偏见、梦想和希望混在一起，我们所能做的一切就是探索真理，尽管它是不可企及的。"(«猜想与反驳»)

人所犯的一切错误中最大的错误就是尽量回避错误；人的一切愚蠢的举动中最致命的愚蠢是相信终极真理；人的一切无能之中最软弱的无能就是建造权威。没有超人的全能权威，上帝不是，科学不是，真理也不是。这就是证伪理性给予人类的启示。

五

从人类文化史、特别是思想史的角度看，中国的文化传统中既无感性生命力的勃发，也无理性反省意识的自觉，只有生

形而上学的迷雾

著者/刘晓波



形而上学的迷雾

著者/刘晓波

责任编辑　　倪为国
封面装帧　　陶雪华

形而上学的迷雾
刘晓波　著
上海人民出版社出版、发行
（上海绍兴路54号）
新华书店上海发行所经销　吴县光福印刷厂印刷
开本 850×1156　1/32　印张 16　插页 4　字数 318,000
1989 年 3 月第 1 版　1989 年 3 月第 1 次印刷
印数 1—10,000
ISBN 7—208—00350—5/B·66
定价：　5.45 元

自　　序

作为作者，我有责任在这里提醒一下：读者千万不要误以为这是一本简明西方哲学史，不是。至少我现在还不具有那种能力，因为我的英语不好，依靠的材料绝大多数是中译的，还有一些是从日语中转译的。这本书只是我现阶段对哲学以及人类精神历程的理解而已。说现阶段，这很重要，因为人说不定在将来会变得面目全非，连自己都感到陌生。

理解得如何，我没把握，但是有一点我敢保证：这是我的理解，而不是其他什么人的。

从今年五月份动笔，到现在完成，除去我因右臂摔伤而耽搁了二个月左右外，大概经过了五个月。如果没有倪为国的敦促，想来决不会这么快。是上海人民出版社和倪为国的诚挚感动了我。

1987年12月17日于北师大

开头几句话：人与提问

"是什么?"、"怎么样?"、"为什么?" 这类提问在日常生活中是司空见惯的，大多数人根本不会深究，对人的提问本身再追问一个"为什么?"。事实上，如果能够回答人为什么提问，也就在某种意义上回答了一个最大的问题：人是什么。

提问和解答是人不同于动物的一种基本生存方式和行为，是人为了生存而希图揭示人本身以及与人相关的一切存在的意义、价值和根据之热望。提问和解答在揭示了被解答对象的秘密的同时，也显露出提问者之所以提问的秘密。人的双重性在提问和解答中自动呈现出来：无知的存在和求知的渴求。因此，提问和解答不仅是人的向外探求，也是人对自身的限定。以什么样的方式、提出什么样的问题直接可以还原为提问者是怎样的人、他以何种方式与世界发生关系以及他的存在的独特性。也就是说，每个人只能提出他能力所及的问题，问题的性质和价值就是提问者的价值，问题本身所要求的解答的深度和广度就是提问者的智力、人格的标志。人类的一切知识都是提问和解答的过程，思想史就是问题史。

提问证明了人试图对自身的超越，而解答的无终极又反证了人无法现实地超越。到目前为止，无论人类已积累了多少知识，但是相对于无限的空间与时间，人仍然是无知的。向自然提问，意味着人与自然的分离和超越自然的欲求；向社会提问，意味着个人与社会的分离和超越社会的欲求；向人本身提问，意味着人的自我分离和超越自身的欲求。超越的欲求是人类的一切精神创造的原动力。

提问也是怀疑，怀疑是人类智慧的基本存在方式。人向自身的提问，便说明了人开始怀疑自身。因此，这种提问既是最深刻的，也是最残酷的。天堂的崩溃固然会留下一片令人恐惧的茫茫雾海，但是也为人的自我反思提供了一个最佳起点。有永恒的不可知才会有永恒的提问。在这个意义上，无知非但不是对人的否定，而是肯定。只要能意识到无知或知之甚少，也就意识到了生命的界限。

我想，古希腊的那句"认识你自己"的名言用之于现代人，应该改为"怀疑你自己"。古典哲学是在确认人的万能的前提下提问的，这就忽视了提问是由于人的无知这一最重要的现实，尽管苏格拉底常常谈到自己的无知，但是这种对无知的意识带有某种自我欣赏的味道，也没有引起古典哲学家们的注意。因而，古典哲学对人自身的认识导致了自我确信的乐观主义，其解答必然带有终极的、绝对的性质。无论是上帝万能还是科学至上，在乐观主义这点上是共同的。而现代哲学是在确认人的无能的前提下提问的，康德对人的知识能力的限定是现代哲学的起点。承认人是无知的、人生是荒谬的、未来是不可知的，恰恰是现代哲学与古典哲学的分界。因此，现代哲学对人类自身的认识导致了自我怀疑的悲观主义，其解答必

然是无终极的、相对的。由自我确信(人的伟大、高贵)到自我怀疑(人的渺小、低贱)标志着“认识你自己”这一过程的无穷深化的开始。

如果说，古典哲学的提问是从自信开始，其解答是终极的；那么，现代哲学的提问是从怀疑开始，其解答是非终极的。前者是一种自我陶醉的虚假的生活方式，即人的生存本身需要虚幻的自我安慰；后者是一种自我否定的真实的生活方式，即人的生存需要用本身来加以解释。换言之，形而上学的提问是假问题，其解答也就必然是虚幻的；反形而上学的提问是真问题，其解答也就必然是接近真实的。真实的提问应该从人对自身的追问开始，而形而上学的提问则是从人以外的存在开始。因此，古典哲学的主题是以本体论(存在的问题)为核心的，而现代哲学是以认识论(存在的方式)为核心的。哲学史的发展就是从认识自然到认识人自身的过程。

可以相信一棵树、一只猫，但就是不能相信一个人，尤其是不能相信人类为自己未来的命运所作出的终极解答。任何终极的解答都是虚假的。然而，这种虚假决不象维特根斯坦所说的那样是无意义的。如果从人的存在方式的角度看，虚假象真实一样有意义。

形而上学的迷雾是虚假的。拨开这一迷雾就是探讨虚假的意义，懂得了虚假的意义也就开始走向了真实。

目　　录

第一章 迷雾笼罩的人类智慧

第二章　漫长的苦难历程——哲学的神化——

第三章　阳光下的阴影——哲学的自然化和人本化

第四章　“哥白尼式的革命”——康德——

第五章　面目全非的无哲学时代

绪论：人 类 之 梦

一、我 的 困 惑

1-1 由对形而上学的困惑而产生的追问

读哲学史常常使我困惑，困惑于那些天赋极高的哲人们何以要没完没了地探讨形而上学问题，何以非要对这个问题作出终极的解答，也就是非要为宇宙、社会、人生找出统一的、永恒的、不生不灭的本源。我不怀疑人类的天赋使之具有了进行类似形而上学的研究这种智力游戏的能力，也不怀疑形而上学作为问题标志着人类的独特的生存方式。但是，聪明反被聪明误。正象儿童往往沉浸于虚假的游戏之中，人常常把梦境当作真实一样，人类总是陶醉于虚假的形而上学之中。

这并不是说游戏与梦都是荒唐的，只是说游戏和梦的真实意义并不在它们本身，而在它们所暗示、所象征的隐喻中。相信上帝的并不是什么神秘的心灵，而是人的本能。同样，形而上学也是人的本能。

只从理论自身需要的角度看，形而上学非常容易理解。西方哲学史上的“理念”、“实体”、“原子”和中国哲学史上的“道”、“理”……这些抽象而玄妙的本体论概念作为某一个哲学家的核心范畴是其庞大的理论体系在逻辑上的起点与终点，整个哲学体系以及与之相对应的整个宇宙始于斯而终于斯，其发展过程既是逻辑的自身展开，也是宇宙的自身运动。

也就是说，形而上学总是要寻找到一个终极的超验本源，并在认识论上认为把握了这个本源就认识了绝对真理。就存在而言，这个本源是唯一真实的实体；就性质而言，这个本源是无限的、永恒的、绝对的；就功能而言，这个本源给宇宙以统一性和意义，是创造万物和运动的最终动力。简言之，形而上学是对人类提问的终极解答。

因而，形而上学是一元论的、决定论的。用“一”包容“万有”、用单一的因素决定一切的封闭体系是所有形而上学的主要特征。

在社会历史观上，形而上学总是为人类社会的发展描绘出一个理想的蓝图，并相信历史的发展必然按照这个先验的蓝图，走向最完善的社会。

换言之，我所谓的形而上学不仅是指那些具有上述特征的哲学流派或哲学家，更是指人类的一种出于本性的思维方式，这种思维方式总是企图一劳永逸地解答提问。出于人的那种寻找终极归宿的自慰心理，人必然要指向终极答案的发

现。而这种思维方式恰恰无法回答人向自己提出的任何问题。

形而上学是人类之梦，而且是正在睡梦状态之中。

然而，当我们追问形而上学的深层究竟蕴含着什么时，便常常因其过于玄奥而陷于迷茫之中。但是，我们又必须追问：人类的天才们不惜花费巨大的精力来从事哲学研究的动机是什么？那一座座高耸云霄的形而上学的大厦赖以建立的根基是什么？究竟有没有本源、本体，有没有形而上学？

我并不认为我的解答能够揭开谜底。但是作为一种尝试和猜测也决不会毫无意义。这本书与其说是为了揭示谜底，不如说只是为了描述我发现的一个谜。

1·2 形而上学：理性与非理性的解释

如果按照中国当代人的理解，哲学就是世界观，是研究宇宙、社会和人的本质及其运动规律的学问，是人的理性把握和自觉意识的结晶。但是在今天，我认为这种理解是表层的、肤浅的、甚至是非哲学的。如果我们能够从对以往哲学的批判出发，以一种新的方式来理解哲学，我们就必须穿透表层，进入深层，去发现给予这种理性把握和自觉意识以价值和动力的生命之源——人的最本能的感性生命。*哲学上的形而上学以其既理智而又玄虚、既冷静而又神秘的外表掩遮了哲学得以成立的、不安的和骚动的生命。以大海上孤岛似的意识思

* 这里的感性不只是认识论意义上的"感性认识"，更是指本体论意义上的生命动力和个体的生存状态。

考掩盖了海洋深层的潜意识暗流。在这骚动的暗流中，人的自我保存、自我发展的本能是最根本的。由这本能欲望的实现或不能实现演化出人的丰富的生命：有恐惧、痛苦、抗争，也有自慰、逃避、欺骗；有与生俱来的对外扩张的统治欲、征服欲、占有欲，也有因无知而来的求知欲、好奇心；更有人企图超越自身的奢望（仅仅是奢望）。这些人的深层生命才是哲学的形而上学的真正本源。

说起来似乎难以令人置信，一个人的初恋的失败有可能使他的全部人生观（如果他是个哲学家，就是使他的哲学）与此发生着血肉相关的联系。童年时代所经受的一次巨大打击在肉体和精神上所刻下的印痕，有可能使他的哲学永远染上悲观主义的色彩。我们往往在成年之后以一种自负和清高而忽略童年的体验。但是，童年的体验是每个人都无法真正忘却的，它不仅留在心灵上，更重要的是它融入血液中，渗进神经中。没有意识到或有意识地忽略它们也并不能说明人可以超越童年，不能证明在你成年后的一举一动中完全舍弃了童年。童年就是本能，而失去或超越本能是不可想象的，如果真的失去或超越了，那就是一个人的最本真的生命的消失。也就是说，我理解形而上学的出发点不只是把它看作一种思想和理论体系，而是看成一种思维方式和行为方式。把形而上学理解为一种思想和理论，就会忽略人的存在方式、人的动机与形而上学的关系；而把形而上学理解为一种思维方式和行为方式，就会将形而上学与人的存在方式、深层动机联系起来。形而上学是思维方式与存在方式、行为与动机的整体。

也许有人会说，形而上学是理智的生活，与我所说的那些

非理性的冲动无关。追求统一、完整、有序、单纯、高洁是形而上学的特征，它已经用各种有力的论证为自身建立起一座纯净的纪念碑，不允许任何杂质掺入其中。而本能是邪恶的、丑陋的。正因为人不是过本能的生活，而是过理智的生活，人才成为人。高尚纯洁固然是人的一种渴望，而且是极为强烈的渴望。但是，只要一个人不每天耽于幻象，他就会发现世界本身、人本身总是处在令人恐惧而痛苦的卑鄙、丑恶、肮脏、分裂之中。我不反对追求高尚和纯洁，但我坚决摒弃那种用高尚、纯洁进行人为修饰的哲学，那种从不面对真实而一味炫耀自己的贞洁牌坊的哲学。大自然向人呈现的决不只是诗情画意般的田园风光，人生更不是供人观赏的花。原野的气息狂暴而粗野，生命的历程坎坷而艰辛。形而上学就是田园风光，就是供人观赏的花。距离它越远就越妩媚动人，熠熠生辉。形而上学可以解释一切，但就是不能解释生命的悲剧性。我认为，只给人看天国的哲学是一种罪恶。美好的形而上学本身就是人类无数罪恶之一种。至少可以说，理智在人类历史中所犯下的罪恶决不比感性本能少。“智慧出，有大伪”，最大的骗局往往由理智来设计。如果你承认人有弱点，那就等于承认形而上学并不高明。

1·3 有限与无限：人的宿命

必须把人的理性、意识和给予它们以生命力的源泉分清，前者只是后者的异化形态或变形。哲学，特别是形而上学把源于生命本能的、不可言喻的原始冲动转化为抽象的、可以用语

言传达的意识形态，并把它作为指导人生的理论。然而，相对于生命的存在本能，人的意识、理性是肤浅的；相对于生命的丰富性，语言的抽象是贫乏的。因而这种转化常常是不高明的、歪曲的。久而久之，理论便与人的生命分裂开来，成为外在于人的生命的主宰力量，并且掩遮了人的生命。这正是人类无法最终摆脱的悲剧：人所创造的一切并不是为了压抑自身，而是为了发展自身，但人的有限性又必然使自己的创造物反过来阉割和束缚人的自身。人的自我束缚的顽固远远胜过其他的束缚。这一悲剧最深层的原因是：人所创造的一切都是为了能够超越自身有限性，然而有限的存在根本无法创造出能够现实地超越有限性的东西。所谓超越，对于人类来说，仅仅存在于意念、渴望、幻想之中。形而上学完成不了现实的超越，科学也不行。只要是人的创造，毫无例外地要被人自身的特殊性加以限定。人类的命运便永远处在这种有限与无限的二律背反中。这实际上是人的肉体的有限性、必然性和精神的无限性、自由性的二律背反。人的精神可以指向无限，期待永恒，但是人的肉体却只占有有限的空间、只经历短暂的时间。如果真象笛卡尔说的那样，灵与肉是相互独立的二元存在，那便是人的幸运，因为这种独立使精神可以脱离肉体而高举远翥。然而，人是完整的，精神是肉体的一种机能，尽管这是一种不同于其他动物的机能，但是人的肉体的毁灭注定了精神也将毁灭。是的，精神总是希望并相信肉体毁灭之后精神仍能永垂不朽，通过各种人为的努力来争取不朽。但是，作为肉体的一种机能的精神所企求并相信的不朽仅仅是肉体存在时的一种欲望，更可悲的是永远无法实现的欲望。正因为无法实现，人类才能世世代代地去追求。

1·4 没有永恒：人的自我决定与真理

人的存在不取决于任何外在于人本身的本体，一切都是人的自我决定，人之外无本体。而形而上学恰恰模糊了、歪曲了这一点，创造出无数种外在于人的本体来主宰人。而在实际上，形而上学也是人的自我规定，只不过是一种异化了的规定而已。

不是"理念"、不是"道"、不是"上帝"主宰着人、决定着人；也不是国王、群体、国家、社会主宰着人。而是每个人从自我的本能情欲的需要出发对客观世界的自由选择主宰着、决定着人以及与人发生关系的一切。"神"是人对自身的决定的变型。宇宙之于人，其意义不在它本来是什么（本来是什么，人是无法知道的），而在于它在人的需求中、选择中、解释中、把握中是什么。蚂蚁眼中的世界与人眼中的世界会完全不同。假设有一种生物，其体温高出人几倍，那么火对于这种生物的意义就会与火对于人的意义有根本性的差异。这种生物或许能在熊熊的烈火中跳舞、睡觉、打牌，火山喷发对于它们来说就不是灭顶之灾，而是最幸福的时刻。即便仅就人自身而言，每个人的世界也不同于他人的世界，此一刻的人也不同于彼一刻的人。在特定的情境中，人的生命永远是一次性的和瞬间性的。情境一变，世界便面目全非。因此，对于人来说，整体也好，个体也罢，自我的消失都意味着宇宙的消失，自我的变化便意味着宇宙的变化。"一切皆流，无物常住"。人的生命作为一个不断地接近死亡的运动过程，作为一个待塑造、待完成而又永

远无法固定的存在，决定了宇宙在人的眼中的不断变化。我不在了，他人还在、宇宙还在，但是这宇宙只对他人呈现意义，是他人的宇宙。无论对于他人来说这宇宙的生命还能够持续多长时间，也无论这宇宙多么丰富，但是对于已经消失的特定的我来说，自我不在，自我的宇宙亦不在。只有有"我"这个此在，才会有"他"那个彼在，才会有二者所形成的特定关系中的特定意义。"此在"毁灭，"彼在"亦随之消失。每一个特定的客体都是相对于特定的主体而言的，客体不会脱离主客关系而单独存在，正因为有二者的关系，才会有二者的存在和区别。主体不在，客体焉附？从来就不会有独立于主体生命之外的永恒客体，客体是人的创造物。主客体关系是人与自己的创造物之间的关系。更不会有独立于特定的人之外的永恒的客观真理。真理只存在于主体与客体的特定关系中。真理并不超然于万物之上，它不是上帝，而在万物之中，是万物对人呈现的意义。真理是价值，而不是中性的石头。在这个意义上可以说，一切真理都是具体的、特定的，绝没有放之于四海而皆准的真理。真理就是范围、界限、特殊规定。没有界限的理论不是真理，而是欺骗。牛顿有牛顿的界限，爱因斯坦有爱因斯坦的界限，马克思有马克思的界限。任何企图超越特定关系的理论，都不是真理。而主客体之间的关系的性质完全取决于主体的需求、目的、意向、状态以及人的创造。一个美丽的女裸体在画家、自然科学家和妓院老板的眼中就是性质完全不同的客体。在画家的眼中她是精神性的，在自然科学家的眼中她是物质性的，而在妓院老板的眼中她是商品。客体的多方面意义对应着主体的多方面需求，在特定的关系中，每种意义都有它的存在理由，都有

它的特定价值。科学家无权指责画家的判断，因为他们不同的需要建立了不同的主客体关系。

形而上学的荒谬就在于它总是想寻找到永恒的客体和永恒的客观真理，以此为人类提供一种永恒的宇宙模式和人生模式。然而，这是梦，尽管它极为美丽。甚至可以说，形而上学是人的荒谬性的证明：为了心安理得、一劳永逸地生活在这个世界上，人往往要虚构一种假象并且相信这假象是真实的。也许，如果人能够永远象婴儿躺在摇篮中一样地躺在虚构上，那么他便能永远做甜蜜的梦。但是，人是要醒的。

二、别问我"是什么？"

2·1 两种提问、两种存在方式：是什么和怎么样

宇宙是什么？人是什么？个体是什么？自我是什么？这种提问本身就是人类最不明智的一种表现，是人的愚昧的存在方式的表现。只要承认一切皆流，无物常住，那么，你问我××是什么，我就会回答：××是其所不是。套用赫拉克立特的"存在而又不存在"的名言，就是"是又不是"。关键在于在什么情境下"是"，在什么情境下"不是"。对于人（对于任何东西）都不能追问他是什么，而只能描述他怎么样。"是什么"的追问总是想在差异中寻求相同、统一；"怎么样"的描述仅仅是为了把握特殊和个别。前者是形而上学，静止地观察事物；后

者是反形而上学，运动地观察事物。由"是什么"到"怎么样"就是哲学发展的轨迹。在这种不同的提问方式的背后，是人的存在方式的差异。

假如要我来描述人，我说一副骨架支撑着一堆肉，一滩血滋润着一团乱七八糟的神经、细胞，以及由此而产生的自我保存、自我发展、自我实现的本能欲望和对自身存在的自我意识。想吃山珍海味，想住华贵堂皇的房子，想与漂亮的异性同床，想受到他人的承认、尊重，想占有、想创造、想享受，想永垂不朽。即便死后，仍然在想。秦皇的坟墓中的兵马俑是永恒占有之梦，金字塔的雄伟崇高是永垂不朽之梦。陪葬是死人欲望的地狱式表达。但是，这种描述仍然无济于事。发现一个鼻子、一张嘴、两只眼睛、两条腿这种所谓的"共性"是极为容易的，稍有归纳能力的人都能办到，而要发现每个人相似的外壳中所蕴含的特殊的气质、性格、情欲则是困难的。即便只从生物学的角度看，每个个体都是独特的。"DNA"的发现也不能说明人与人之间的巨大差异，正象共同的文化背景说明不了每个人的文化素质一样。

2·2 对特殊的发现与创造的价值

我认为，最伟大的发现都是对特殊性的发现。一般、共性、普遍往往只是假象。对于人来说，共性是等价物，对任何人都是一副面孔，如果人类都服从于这种共性，那么世界就会单一得近乎于僵死。这种单一的世界只适合于非生命，而生命却处处显示出差异。人人可以谈论的常识根本就不需要天

才，对每个人都具有同样意义的对象根本就不是人的对象。只有别人没能发现而只有你能发现的东西，只有别人身上不具有而只有你才具有的东西才是有价值的。也就是说，只有这些独一无二的东西才能够使你作为一个人而独一无二，才能使你的发现成为不可重复、不可替代的唯一现象。某种理论，特别是科学原理在被发现之后也许会变成一般常识，但在这个原理未被发现或正在发现之中的时候，它就是特殊，对它的发现只有特殊的个体才能完成。如果人人都能发现那就不是有价值的东西了。我们承认牛顿的伟大就是承认没有他就不会有经典力学。在这里，发现是创造，常识是模仿。人类的一切伟大创造，在创造的过程中都是独一无二的。对于人的价值来说，第一架飞机的诞生才是有意义的，而成批生产的飞机则无意义。有不可重复的爱因斯坦，才会有相对论。即使没有爱因斯坦也早晚会有人发现相对论，这种假设是站不住的。没有爱因斯坦，现代物理学对牛顿力学的超越也许就会是另外一副样子。天才与凡人、创造与模仿的区别就在于：天才是独一无二、不可重复的，而凡人可以重复无数次；创造总是独特的，而模仿总是一般的。在这个意义上，天才的创造天生地蕴含有叛逆的精神。天才是独特的，以其只属于他自己的东西击毁那些属于大众的东西；凡人是平庸的，总在为自己寻找可供模仿的偶像，依赖人人都在依赖的生活方式。抗拒、征服、粉碎整体的同化是天才的标志。而顺从、屈服、维持整体的同化是凡人的标志。

形而上学的悲剧就在于它总是寻找一般、共性、普遍，寻找统一性来说明宇宙与人的存在。因而，形而上学是一种同化，反形而上学就是对同化的抗拒。

每个人都是一个独特的存在，关键在于你能不能发现并实现这独特的存在。

2·3 一与多：虚假与真实

人的欲求是无限的，在根本上是无法满足的，因为人的最大欲望是长生不老，永远象初恋的情人。在这种无限欲望的审视下，这宇宙似乎太小、太贫乏，总也满足不了人。今天，全球性的能源危机仅仅是个开始，是人类无限扩张的自我惩罚。世界之贫乏不在世界本身，而在于人的欲求太高太丰富。而欲求之丰富在根本上又取决于每个人的有限与短暂。正因为有限，才有无限的欲望；正因为短暂，才有永恒的追求。这是多么残酷而又多么令人激动的二律背反啊。假如一个人真能无限、永恒，那么他就不用去争、去抢、去拼搏、去竞争、去玩阴谋诡计、去大公无私便能坐享一切。而这个人不在现实之中，只在幻想的天国，他就是上帝。柏拉图的“理念”、庄子的“道”、以及形形色色的本源之所以是统一的、无限的、无所不在的、不生不灭的、永恒不变的，这决不是因为宇宙本来如此，而是因为人的欲望如此。一元论不能证实，只能假定。它假定这世界上只有一个真理、一项原则、一种爱、一种善、一个上帝，而这个“一”便以假定一个全知者的存在为前提。人在照镜子时都有点顾影自怜或感动：原来我如此英俊。形而上学就是镜中之我。“一”最简单，也最安全，当一个人感到他与宇宙合为一体之时，所有的恐惧都会消失。进入无限和永恒也就是成为“一”。但是，“一”是虚假的。能包容一切之“一”是没有任何规定性的假设。

形而上学的虚伪就在于它以无庸置疑的口吻告诉人们："理念"和"道"是真实存在的，它们在逻辑上就是"一"。而在实际上，形而上学是以一种极为玄虚的、抽象的方式表达了人的深层欲望。它是人对自身无法摆脱的悲剧命运的深切关注。形而上学的基础就在人的生命之中，是人的本体情欲的理论表达，尽管它是歪曲的表达。形而上学的宇宙和人生是完善的、现成的、早已完成的，是任何人都能读懂的"一"；而我认为，宇宙和人生是不完善的，正在不断地生成着、创造着，没有完结之日，是人永远读不懂的"多"。宇宙不是处在绝对的整体稳定中，而是处在个体追求的冒险中。没有必然，只有奇遇。

三、从恐惧开始

3·1 亚当和夏娃偷吃禁果：智慧即悲剧——分裂

在人有限的视野中，天空和大地相距遥远，星光的神秘引起人的无穷遐想，人们总希望有一天能真正地离开土地，升腾到那难以企及的天国上去。然而，就宇宙本身来说，没有天与地之分，空间是一种无间断的绵延，地球仅仅是一个小小的环节而已。但是人总要去追求那些在大地上、现实中所没有的东西，因为大地上、现实中充满了罪恶，而形而上学正是这种没有的东西。它首先来源于人类对自身的分裂、有限、短暂的自我意识以及由此而产生的恐惧。恐惧是形而上学的活的源泉。

假如亚当和夏娃没有违抗上帝的禁令，假如他们没有因偷吃智慧树上的禁果而被赶出幸福的伊甸园，失去了无知无欲、无忧无虑的生活，没有象一个开始走向独立的孩子离开母亲——大自然——的怀抱，人类就不会有自我意识的觉醒。而没有自我意识的觉醒，宇宙和人生就是混沌一团，毫无界限，分不清人与自然、男人与女人、主体与客体，也分不清感性与理性、善与恶、是与非。没有分裂与对立也就不会有冲突，没有冲突就不会有恐惧以及种种痛苦。而没有恐惧和痛苦还会有企图要超越它们的形而上学吗？无怪乎老庄把无知的混沌状态视为生命的极致；无怪乎所有的人类理想都与统一的天下大同相联；无知是幸福。然而，人不是只为了幸福才出生的。人的本能中蕴含着一种充满活力而又邪恶的倾向——对分裂与冲突的自发性狂热。这种狂热注定了人的悲剧命运，注定了人类的觉醒。悲剧本身并不痛苦，痛苦的是对悲剧的清醒意识和深切体验。正如无意识的死亡并不痛苦，这是一种自然的消失，而目睹这死亡却是痛苦的。死者把幸福带进了坟墓，而把痛苦留在了人间。

当我们进一步发问：为什么亚当和夏娃在上帝的监护之下还要偷吃禁果，抛弃幸福而宁愿走向苦难呢？难道这果真是蛇的诱惑使然吗？我想，外在的诱惑不是真正的原因，而是人的本性就如此。而这样的故事情节安排也肯定是人的自我恐惧在作怪。人不愿意或不敢承认人的本性如此，因此便用蛇的诱惑来加以掩饰，将责任推给外在的环境。的确，用外在的诱惑来说明人类的悲剧总能在某种程度上或多或少地减轻这个故事的残酷性。

这个故事告诉人类：**智慧本身就是悲剧**。尽管肉体能够

具有意识是自然界的一大奇迹，但这奇迹所带来的更多的是痛苦。人区别于动物的特征就是人的界限。当亚当和夏娃醒来之后，随着混沌的宇宙、无知的状态的消失，平静安定的乐园也开始消失，一切都变得清晰了，界限不可避免地出现了。亚当和夏娃最先意识到的是自身的赤裸，男女之别的耻辱不允许他们继续保持原始的朴素状态。于是，他们开始进行自我掩饰，不再敢赤裸着互相正视，不再毫无顾忌，苦恼渐渐地包围了他们。一片树叶、一张兽皮、一个简单的遮挡身体性器官的动作划开了两个世界：野蛮与文明。而这种耻辱意识的更深层则是人自身的分裂——感性与理性、本能与道德，也就是灵与肉的冲突。人的一切外在冲突都可以还原为这种人自身的内在冲突。人自身的分裂为人类提供了不同的视点，这就必然带来人的视野中的宇宙分裂：主体与客体、人与自然、个人与社会、自我与他人、是与非、善与恶……分裂必然走向对立和冲突，冲突又必然生发出悲剧，对悲剧的恐惧和逃避正是形而上学之统一本体的根源。同时，分裂标志着自主、独立、自由意识的觉醒，意味着对寻求安全感的生活模式的否定。也就是说，当人意识到在现实中人的分裂悲剧的不可避免和永恒性时，意识到自由是一种毫无安全感的冒险时，便只能在幻想中、在思辨中创造出一个可以弥合这种分裂的统一体，在精神上寻求一种慰寄和归宿，并且要以全部努力使人们相信，只要在想象中、在思维中认识或领悟了这个统一体，人就能够现实地克服分裂。然而，这种克服仅仅是精神上的，而在现实中克服分裂是无望的、不可能的。人生是永恒的流浪，是从生到死的过程，任何归宿都是暂时的，即便你永远死守住一个地方，也无法改变流浪的状态。想象中的终极在现实中是不存

在的。当这种分裂性在弗洛伊德的深层心理学中被揭示为本我、自我、超我之间的不可调和的冲突时，人的自身分裂便在理论上被揭示为人的宿命。

因此，人的永恒分裂便决定了人要去寻求幻想中、思辨中的统一体。但是，冲突是人的本能所必须的，痛苦是生命的原动力，离开了冲突与痛苦人便成了石头。其实，哲学本身所使用的对立范畴就是生命形式。充实的人生宁可在冲突中痛苦地完成，也不愿在平静中幸福地完成。正如维特根斯坦所说：在这个无聊的世界上，我们居然还能活着，这本身就是奇迹，就是美。

3·2 短暂的生命与永恒的时空

无论人类到现在已经生存了多少年，也无论人类作为整体的类还将存在多长时间，都无法改变这样一个简单的事实：对于每个个体的人来说，死亡是必然的，是横在每个人面前的无法超越的鸿沟，它为人生划出了一条痛苦而致命的界限，每个人的生命只有在这个界限内才有意义。死亡赋予了生命以价值，因为人都要死，所以才有对生的珍惜，才尽量使生更充实、更完善。面对死亡时，人将变得纯粹。死亡是一种还原，任何曾经不是人的人在接近死神时都将还原。在这个意义上，死亡不是对生命的否定，而是肯定，正是死亡给予了生命以动力。无论是纵欲主义的现世享乐观，还是禁欲主义的现世苦行观，都源于死亡为生命划出的界限。如果没有死的必然，难道"永生"的理想还会有价值吗？正象无知是知的动力一样，意

识到无知才会去知，去创造幻想中的全知。必须老老实实地承认：人是要死的，人是无知的。但是，在抽象的理智上承认是容易的，而在具体的情境中则很难承认，换言之，形而上学对永生的追求不是出于理智的判断，而是出于情感的需要。苏格拉底的伟大就在于他既在理智上又在情感上承认死的必然、无知的必然。所以，他公开坦白自己是无知的，他面对死亡坦然超脱。但这决不是说苏格拉底真能超越无知和死亡，只能说他以一种率直的生活方式完成了自己。

相对于空间与时间，人生太有限、太短暂了，对死亡的恐惧就是人对自身的有限和短暂的恐惧，其哲学形式就是对空间与时间的恐惧。

漫步哲学殿堂，常常使我提出这样的问题：为什么空间与时间这两个极为抽象的概念伴随着哲学发展的始终？为什么所有的哲学家都要回答时间与空间的问题？人为什么有康德所谓的时空形式？我猜想(不过是猜想)，这不仅仅是因为时间与空间是人的主体思维的先天的感性形式，借助于它们人才能获得知识(康德的时空观)，也不只是因为时间和空间是客观事物的运动形式，它们为人的知识提供了绝对客观的标准(牛顿、恩格斯的时空观)，甚至也不仅仅是因为当运动加速到一定程度(光速)之时形成了相对的时空(四维空间)。这些时空观的适用范围更多是在科学领域和认识论之内，是哲学家们为了回答科学的发展所提出的认识论问题而产生的。因而，这些时空观更侧重于人的理智。但是，从生命本身的意义、价值的角度看，时间与空间的重要性就在于它们是人的生命的永恒的价值尺度，是与人的深层欲望血肉相关的人生意义的参照系。每个人在时空坐标系上所占的位置就是他的

生命值，是他的人生意义的标志。

相对而言，谁占有的空间大，享用的时间长，谁的生命就丰富，就深邃，谁就有超越一般人的价值。这与肉体的死亡无关。肉体可以在一瞬间消失，但人的伟大创造物却留存下来，继续与时间抗衡。一个政治家的价值在于他是否能扩大自己的权力空间，延长自己的权力时间。也就是说，他所创立的某种政体在人类历史中延续的时间愈长，波及的空间愈广，他作为一个个体的价值就越大。这种延长与扩大如果超越了其他政治家，那么他作为一个政治家的价值就要高出一筹。一个思想家的价值在于他的思想能够在多长时间内征服过多少人，特别是当他提出了一个需要世世代代的人都必须回答的问题时，他的价值便随着每一次回答而增值。换言之，思想家的价值主要不在于他解决了什么，因为解决意味着完成和终止；而在于他提出了什么，因为提出意味着开始和发展。即便解决，也是蕴含有启发性的新问题的解决，是一种开放性的结论。自相矛盾并不能说明思想者的无能，自圆其说者也并不见得伟大。自相矛盾是一种人本身的存在状态，是朴素的，而自圆其说是一种人为的修饰，是做作的。最善于自圆其说的人往往是浅尝辄止者，却又把自己打扮成全能全知的神。

同时，独创性是超越时间与空间的，它的价值往往不是时空的数学尺度所能度量的。大凡历史上的天才人物，无论是在政治上还是在思想上，只要他所做过的事具有独一无二的开拓性，那么他的生命就会产生某种趋向于无限和永恒的东西。在任何一个领域内，独创是赢得时空的最好途径。没有独创的人即便活上一百二十岁，他在时间的流逝中仍然等于零。在这里，时空失去了物理的意义，具有了生命的意义。

现代生命哲学的时空观与古典时空观的最大区别不仅在于相对论，更在于时空的物理性与生命性的区别。在古典哲学中，时间和空间往往与形而上学的实体相连，它是客观的，理智的、永恒不变的，是一种准确的"钟表时间"。而现代哲学的时空与生命的存在本身相联，是主观的、非理性的、永远变化的，是一种不确定的"心理时间"。在"心理时间"中，十年时光的流逝也许与人的生命毫无关系，但有时候，一分钟的等待都是致命的，都能使人的生命达到饱和状态。为了某一特定的瞬间，人可以用一生为代价来交换。当时间过去之后，值得回忆的不是所有的时间，而是那些与生命息息相通的、决定生活道路的某些瞬间。

时间意味着永恒、运动、变化，空间意味着无限。对于人来说，时间是更根本的。如果一个人只拥有无时间的空间，那么他的生命就是静止的。人死后躺在坟墓中，尽管他的尸体还占据着一定的空间，但是这空间是僵化的、静止的，与生命的运动毫无关系的。一旦时间的运动中止于某一空间，生命也就完蛋了。因而，是时间给予了空间以价值。金字塔的千年不倒并不能使人永生。与其说它的存在象征着永生，不如说它每时每刻都在提醒人类：正是生命在时间上的中止才造就了这座占有巨大空间的坟墓。当后来的人们站在金字塔前，仰望它的尖顶或爬上它的尖顶时，也许会感到一种崇高和永恒，但是，在下面，支撑着这种感觉的不是别的什么，而是死亡。

我觉得，形而上学是以精神产品的形式来建造一座座金字塔，在形而上学上所耗费的精力要远远超过所有的坟墓。老庄哲学中的"道"，柏拉图哲学中的"理念"，亚里士多德哲学中的"实体"，都被规定为或证明为永恒与无限的结晶体。中国古

典哲学中的“无”既是空间的无限，也是时间的永恒。在这里，死亡主宰着一切。正象那些专制者们相信通过建造巨大的、结实的墓坟来使生命永垂不朽一样，形而上学家们相信通过建立无所不包的哲学体系来使生命永垂不朽。想象能够如此，哲学能够如此，而现实的人生却不能如此。对于现实中存在的特定个体来说，他能够实际占有的空间极为有限，一个人的脚印不可能遍布地球的每个角落。即便地球上到处都有他的足迹，即便他乘坐飞船进入过太空，但是相对于整个宇宙来说也仅仅是一隅。无法穷尽的宇宙足以使人望而生畏。康德的年轻时代就是在这种恐惧与敬仰的交替中度过的。他仰望星空时所感到的人之有限、渺小，也许是他论述崇高感的最初基础。崇高与恐惧的内在联系根植于无限和有限的巨大反差。无形式的巨大空间和有形式的人的肉体之间进行着紧张而徒劳的对抗。从无限的空间中会产生一种粉碎性的力量，它使人无法真正地抬起头来正视它。康德说崇高源于恐惧，终于精神上、道德上的超越，恰好对应着人的有限的现实存在与无限的精神追求的二元对立。“上有日月星辰”的生命体验似乎是康德全部哲学的基础。如果没有这种对宇宙之无限与人生之有限的体验，康德决不会第一次在哲学史上专注于人的认识界限的问题，也不会把宇宙本身作为“物自体”划出人的认识范围。“物自体”的提出决不是单纯的可知论与不可知论的问题，而是界限，是康德为人的生命划出的一条不可逾越的界限。可知论的前提是认为人无界限，人是万能的全知；不可知论的前提是认为人有界限，人只能知道这界限以内的东西。可知论把人作为上帝，不可知论把人作为人。上帝无限而人有限。在这个意义上，可知论是神话。这种神话不是每一个具体的

认识过程，而是在终极意义上的人之万能。写到这里，我想起了蚊子。与人相比，蚊子太渺小了，其生命太短暂了，而且人类设计了许许多多驱蚊的东西。但是，它那“嗡嗡”的叫声足以使人心烦意乱、彻夜难眠。大自然造就了蚊子，给了它以其他的生物所不具有的特殊求生机能，正是这种机能使人对此束手无策。“痒”能够使人在某段时间内毫无作为。凡是大自然造就的生物都有一绝，在这一绝面前，人是无能的。蚊子叮人而且奇痒，这就是一绝。

同样，一个人所占有的时间也是极为短暂的，纵使从可以推算的人类历史的角度讲，一个人活三百岁也只是一瞬。“一个人不可能两次踏进同一条河流”。“逝者如斯夫，不舍昼夜”。赫拉克利特和孔子对时间与运动的哲理性反思，与其说是理智的，不如说是源于对生命短暂的体验，一种伴随着恐惧与悲哀的体验。在时光的流逝中，生命既存在又不存在，前一刻与后一刻的差异是实质性的。庄子曾经感叹人生如梦、转瞬即逝，也证明了时间的运动是对人的最大威胁。尽管时间永远平静地流逝，但它的不可逆性便意味着一个残酷且无法逃避的事实威逼着生命，它在人类的心理上所掀起的波澜足以湮没一切。对于这种无法挽回的流逝，人类只能依靠回忆、幻想，依靠主观精神上的过去、现在和未来的交融。对童年、对过去的怀恋不仅仅是恋旧，它是人企图再生一次、从头开始生命欲望的变相表达。人的生命越是接近黄昏就越是向往日出的辉煌。太阳可以落了又升，周而复始，人的生命则不能。佛教的轮回观是对时间的逃避，把生命的时间解释为前世、现世、来世的轮回实际上是无时间，或者说有意扼杀人的时间感。这种时间观固然造就一种心理平衡，一种对死亡的超脱

态度，但是这种平衡和超脱是以付出全部现世的生命为代价的。对时间的无动于衷实际上是对生命本身的淡漠。既然现世的苦难既有前世的因缘，又有来世的摆脱，那么人便不必挣扎，逆来顺受就是了。凡是处在非生命状态的民族，几乎都没有时间意识，没有时间意识就没有生命意识。因为生命意识往往表现为对现世的高度重视，对时间流逝的抗争。

因此，人最恐惧的莫过于时间与空间，它们的永恒和无限是一架悬在人类头上的警钟，时刻提醒着人们：在宇与宙之中，任何有形的、具体的生命都是有限的、渺小的、短暂的，动物如此，人亦如此。更大的悲剧在于，人的生理结构偏偏使人能够清醒地意识到这种有限与短暂。这种意识所导致的并非平静，而是使人陷于无休止的恐惧之中。正是人对自身的有限和短暂的恐惧使时间和空间构成了哲学的重要课题，也使那些形而上学者们把无限与永恒给予了超现象、超现实的本体。

3·3 对恐惧和冒险的本能狂爱

也许，世界上再没有比恐惧更复杂、更深刻的人生体验了。恐惧能够使人升华，在精神上走向崇高，也可以使人退缩，在精神上走向卑下；恐惧能够生发出拼搏的意志和力量，也可以使人走向沉沦和枯萎；恐惧感能够激发出人的智慧，也可以把人的大脑变成一块石头；恐惧既包含着陌生、惊奇，也包含着痛苦、绝望。致命的恐惧往往使人无所畏惧，构成生命的转折点。尽管痛苦、尽管挣扎、尽管毛骨悚然，然而人无法

现实地摆脱恐惧。对生，对死，对爱，对分裂、有限、短暂，对一切未知和不可知的……恐惧成就了人和人类文明。如果人类真有一天摆脱了恐惧，那么人也许就变成了另一种生物；如果一个民族缺乏恐惧，那么这个民族就很难具有抗争精神；如果一个人没有恐惧，那么他就会裹足不前。恐惧为人提供生命迸发的契机，它要求人抛弃一切等待和左顾右盼，去孤注一掷、去冒险、去将全部生命的活力调动起来。

冒险是人类成就一切伟大事业的内在本能，而冒险在心理上和生理上的反应必然伴随有恐惧。热爱冒险就是热爱恐惧。恐惧有一种邪恶而神奇的魅力，它使人的内在张力达到最大值，引导生命从过去走到今天，走向未来。如果没有人对恐惧的本能狂爱，莎士比亚笔下的那个野心勃勃的刽子手麦克白每分每秒都在忍受恐惧煎熬的场面，就不会直到今天还震撼人心。在那个平静的夜晚，半夜的敲门声使麦克白夫妇的紧张达到了最高度；如果没有恐惧，奥尼尔笔下的那个杀人如麻的琼斯皇被恐惧逼入绝境的场面也不会产生巨大的舞台感染力。有有形的恐惧，也有无形的恐惧；有对外在威逼的恐惧，也有对内在自我的恐惧。无论从哪个角度看，恐惧的无法逃避恰好说明了恐惧是人的本能性反应，是人与宇宙相互关系的重要纽带之一，是人与人之间相互交往的基本方式之一。

不仅邪恶令人恐惧，即便是爱也令人恐惧。爱能造成一切也能毁灭一切。母子之间、情人们之间、夫妇之间通过爱的方式而进行的残酷搏斗发生在日常生活的时时刻刻，而且这种搏斗往往是最折磨人的。卡夫卡在«致父亲的信中»详尽地描述了他对父亲的恐惧心理。想来这应该是压抑和扼杀，但这种父子之间的心理搏斗却成就了一位独特的作家。假如

你真爱一个人，你对他（她）的情感中一定伴有恐惧；而敬仰几乎是以恐惧为情感基础的。当人们站在肃穆的教堂中，面对耶稣受难的十字架，向往着上帝的天堂之时，那受难的鲜血难道不使人全身颤抖吗？难道毫无保留的忏悔不需要克服自我恐惧的勇气吗？上帝的仁慈、博爱决不是无条件的，被拯救者的心理恐惧是得到拯救的前提。

在恐惧中，人的心理开始倾斜，人的生命开始了剧烈的运动，绷得紧紧的弦随时可能断裂。因此，伴随着对恐惧的热爱而来的是一种相反的情绪体验，摆脱或克服恐惧。一旦现实的克服不可能，从人自身的生命中便会自然而然地生长出一种必要的心理补偿：想象的思辨的超现实、超时空的性质，为人在恐惧中获得心理上的平衡、精神上的自慰提供了最佳机能。于是就有了与“理念”相伴随的“理想国”，与“道”相伴随的“原始田园”，与“上帝”相伴随的“天堂”。有多少种哲学上的形而上学体系，就有多少种“乌托邦”。大凡形而上学都要在为宇宙规定一个本源之时，为人类寻找到一个最终的归宿，因为，宇宙的统一性在逻辑上要求有社会的统一性与之对应。所以，形而上学在宇宙观上、认识论上的乐观主义必然导致社会历史观上的理想主义。它使人获得了一种虚幻的而又是必要的心理补偿。既然现实的人生总是分裂的、有限的、短暂的、痛苦的、残酷的，既然上帝创造人就是制造苦难的现世和幸福的来世，既然我们根本无法摆脱人在现实中的悲剧性宿命，那么就让我们在精神上去超越吧，在幻想中去认识、领悟和把握那个主宰万物的实体吧。领悟了统一就超越了分裂，领悟了无限与永恒就超越了有限和短暂，领悟了上帝就超越了现实和人自身，进入了“天堂”。当人与宇宙（时空）融为一

体之时，所有的痛苦和恐惧都会消失。在这时，人是平静的、飘然的、幸福的，就象庄子哲学中的处子真人，更象那些历遭劫难而在沉浸中得到神的启示的宗教先知。相信那条简陋方舟吧，洪水定要退去，绿色的橄榄枝一定会出现在阳光普照之中。然而，无论这样的时刻在精神上能够重复多少次，但在现实中却只有一次——死亡。基督教的教义说，当一个人躺在坟墓中的时候，他才走完了人世间的苦难历程；当一个人安详地闭上双目、停止呼吸之时，他才得到了彻底的解脱，聆听着来自天堂的呼唤。在这个意义上，**形而上学的解脱很类似自杀**，在走投无路的情况下悬梁自尽与在解释不了人的悲剧时的虚构具有相同的性质。形而上学是精神上的自杀，是无肉体痛苦的消失。

人啊，对你相信和崇拜的东西一定要备加小心。而我更欣赏信仰崩溃后的绝望。

四、熄灭理想的光环

4·1 作为心理自慰的形而上学

形而上学是人类的自慰，与其说它是一种理性的、逻辑的力量，不如说它是情感的力量。在形而上学中，理智的外壳象只人工制造的精巧的花瓶，把野生的植物（生命的原始状态）装饰起来，摆在高雅的客厅中供人观赏。我不怀疑它的

美，也不怀疑人们一定因为它的美而感到轻松，但我更愿意回到大自然中，回到悬崖边看石缝里的生命形态，体验暴风雨中的野草莓。

如果我们更深入地分析一下人的这种心理自慰，就会发现其中潜含着人类的颇有深度的精神现象：自我超越的欲望和由此而产生的理想。多少世纪以来，理想一直被奉为光环、火炬、灯塔，被喻为茫茫暗夜中的星星。在某些民族中，理想代替了现实而成为最高的、绝对的价值标准，它与高尚的、充实的、纯洁的生命密切相关。但是，我要说，理想不是光环，不是绝对价值，也并不那么纯洁，它的实质象穿衣吃饭一样平庸。楚楚动人的是因为理想可以使人经常处在一种自我欣赏的情境之中，似乎理想就是现实本身。形而上学不可能实现真正的自我超越，理想也不能。

4·2 自我超越欲的幻想表达

形而上学以极为抽象的形式表达了人类的自我超越的本体欲望。人类，作为一种具有自我意识的生命，不仅仅要求现世的满足，现世的有限和短暂使人们更要求来世的满足。虽然来世只是一种期望和幻想，只是精神的自慰，但是它的巨大能量甚至能够使人甘心情愿地放弃现世的一切。人对宗教的无法消灭的虔诚信仰，就是源于这种对来世的满足的本能追求。科学真理和启示真理的对立及其文艺复兴以来科学对宗教的节节胜利在很大的程度上是一种假象。对于人的价值来说，宗教绝不次于科学。而且，相信科学万能这本身就是一

种新的宗教。现代的科学哲学认为：一种理论即使有充分的事实根据也可能是虚假的，而得不到任何事实支持的理论也不一定就无意义。超越的欲望是超现世的，它得不到经验的支持，但对于生命来说，它是有价值的。宗教战胜不了科学，科学也战胜不了宗教，因为人的现世要求和来世要求都是与生俱来、随死而去的；想彻底根绝一个人对天堂的神往就象要彻底根绝一个人对性的要求一样，是不可能的。关键在于以什么样的视点来看待超越的欲望。

人一旦自觉地意味到了自身的分裂、有限、短暂之时，意识到死的不可选择之时，便在渴望现世人生的各种欲望满足的同时，也渴望能够超越这种分裂、有限、短暂，超越死亡。因为现世的满足再充分也是有限的、短暂的，死亡的界限使这些满足在根本上失去了意义。在死神的眼中，最伟大的人物与最渺小的人物的尸体是等值的。如果说在人的生命旅程中，有什么与人的主观欲望毫无关系的纯客观的事实的话，那么只有一个：死。

也许，在对死的各种态度中，可以发现一切生命的奥秘。为了永恒而放弃短暂、为了无限而放弃有限是从古希腊就产生的伦理学。但是，更残酷的意识在于：人不仅能因意识到现世的有限而产生超越的欲望，而且能意识到所谓超越只是一种永远无法现实地加以实现的欲望，前一种意识是一切形而上学和乌托邦的人性基础，后一种意识是一切反形而上学、反乌托邦的人性基础。我称前者为自慰意识，后者为自虐意识。事实上，尽管在古典哲学中自慰意识占主导地位，但是自虐意识也并非全无。古希腊神话已经具有了自虐意识。精灵西勒诺斯说：最好的东西是人不可企及的，那就是不要出生，因

为生意味着死。自慰意识曾创造了无数诱人的神话、幻象，而自虐意识则针锋相对地击碎这些神话和幻象。这也许是一场旷日持久的争战，直到人类的末日。而且，自慰意识向自虐意识的转化，说明了人类的觉悟程度的不断提高。在现代文化中，人在各个领域都失去了高贵、神圣的性质，现代人似乎在以古代人对待其它生物的残酷心理对待自身。也许，在未来的世纪中，自慰意识还将压倒自虐意识，但是无论如何，自虐意识的觉醒毕竟是人对自身认识的一次飞跃性突破。

从这个角度看，所谓的事业心和功名心并不象人们通常理解的那般圣洁伟大或那般卑鄙渺小，二者在根本上是一致的。事业心用于褒义是人的自我装饰，功名心用于贬义是人的自我虐待，两种心态有着共同的人性根源。因为，事业心也好，功名心也罢，它们都不仅仅是一种对现世欲的追求，其中深藏着企图流芳百世或遗臭万年的超越性欲求。虽然在通常的社会伦理看来，二者的价值完全相反，但这种相反只是表面的，而在深层却是同一的：即怎样使自己的一生有意味，并且让这意味永远留在人世间，诱惑着每个人去嗅，不论它们所产生的效果是享受还是痛苦，这些都改变不了它的存在、你必须正视它、接触它的事实。正象爱与恨在超越性的价值上是同一的。爱也好、恨也罢，都在显示一个无法摆脱的存在，都在命令你与这个存在进行内心的交流。恨非但不能使它消失，反而会愈发突出这一存在。爱向恨的转化仅仅是外在的，内在的依恋并未改变。只要这个存在还能在你身上激起某种感情，无论你以怎样的方式对待它，都说明你需要它。关键在于：无论以什么样的方式，它都存在。而最可怕的是淡漠，也就是无视其存在。当一个存在激不起你的任何感情，或者

说你觉得无聊、没意思之时，这个存在就等于不存在，因为在你与它之间没有任何值得交流和相互激发的东西。因此，恶是有价值的，恨就是依恋，而且往往是更深的依恋。爱也是一场搏斗，而且是使人最难忍受的搏斗。如果这搏斗的结果是恨，就说明爱并未消失，而是以变形的方式加强了；如果其结果是疲倦，就说明爱在消失。

也就是说，怎样使自己的存在不朽便成为每个人潜在的生活动机，也可以称之为超越动机。而仅仅是为了有生之年的各种满足的生活动机，可称之为现实动机。现实动机虽然是生命的基础，但是超越动机常常制约甚至决定着人对现实人生的价值取向。

怎样才算充分地享受了人生？人生怎样才能具有充分的意义？是只满足于追求现世享受的现实动机，还是为满足来世幸福的超越动机而活着？人的选择常常处在二者的徘徊、矛盾之中。伦理学上的纵欲主义、享乐主义和禁欲主义、苦行主义之争，便是人的现实动机和超越动机之间的矛盾的理论表达。纵欲主义者认为：既然人生如此短暂、有限，既然每个人都摆脱不了死亡，那么就要在现世生活中得到最大的满足和享受。放纵自己的一切欲望吧，唯其如此才死而无憾。而禁欲主义者认为：既然人生如此短暂、有限，那么现世的满足再充分也是暂时的，即便自己一生的所有愿望都能得到实现，即便可以毫无顾忌地去宣泄情欲，但是这种实现和宣泄随着死亡的到来而全部化为泡影。因此，生命的最大期望应该是对“不死”的追求，肉体的不死办不到，灵魂的不死是能够达到的。所以必须抛弃一切现世的追求和享乐，而专注于来世的不朽，这才能获得不是短暂的、有限的，而是永恒的、无限的幸福。

只有如此，肉体之死才有价值。在这里，纵欲主义与禁欲主义都是基于同一个基础：对人生的短暂、有限的超越。选择哪一种价值取向是每个人的自由，只要不限制这种自由，只要不以强迫或欺骗的手段去让人选择，那么我认为任何一种选择都有其合理的因素。因为生命的内在潜力是丰富的，一个人不可能把他的所有潜力都发掘出来。自由的选择只为发挥人的潜力提出了一种前提和可能，而在现实中，每个人往往只能在某一方面得到较充分的发挥。一个人的欲望假如能实现百分之三十，那他就是个相当了不起的人。也就是说，每一种选择都是对生命的某种潜力的发挥。我可以每天陷于现世的功名利禄的追求之中，你可以每天沉于来世的幻想之中，他可以既想现世享受又想来世幸福……不同的价值取向并不能证明生命的高低贵贱。任何一种选择中的成功，都是生命的一绝。每个人身上都有不同于他人的一绝，关键在于能不能实现它。做一个最好的家庭主妇并不比做一个好的国家元首容易多少，一个好乞丐的价值也并不见得低于百万富翁。关键在于：你的选择是不是出于你自己的决定；你在多大程度上实现了这种选择。而自由的选择则是衡量一切价值取向的最实质性的潜在标准。凡自由选择对生命皆有价值与意义，凡不自由选择对生命皆无价值和意义。只允许一种唯一的选择实际上是无选择，因为唯一就意味着别无选择。而历史上的那些形而上学者们和专制主义者们就只允许一种选择，而且常常是禁欲主义的。因为禁欲主义的选择有利于现实的统治和权力，有利于思想权威的万古不衰。特别是在中国封建社会，严格的伦理规范使每个阶层的人都只有一种选择。死后的贞操、名声几乎成为衡量人的价值的唯一标准。于是，禁欲的守节便成为中

国人一贯的道德信条。而守节的具体内容便是针对人生最大的两种欲望：财与性，也就是"利"。君子不贪财、不好色，也就是"不曰利"。而人一旦失去了自由选择的权利，在专制与欺骗中别无选择之时，人就不再是人，而是成为统治者的工具、玩偶。中国古典哲学的形而上学性质不在于它追求抽象的"道"，而在于它的思想独裁，在于它把超现实的价值标准作为唯一的现实价值标准来要求每个人。如果说，在西方历史上一直存在着超现实的价值取向与现实的价值取向的对立（也就是形而上学与反形而上学的对立）的话，那么中国则没有这种对立。人神合一是最可怕、最顽固的形而上学。当神的绝对权威落在了现实的统治者的身上，那么神就不再是天国中的幻象，而是主宰人世的现实力量了。

然而，我们只要站在整个人类命运的高度上审视就会发现，无论人生有多少种可能实现的价值取向，也无论自由地选择哪一种价值取向，人都无法现实地超越自身。在实际的生活中，每个人都经常处在现实动机和超越动机的选择矛盾中、交融中。一个守财奴也许强烈地渴望死后进入天堂，一个苦行僧也不能滴水不进。人要吃、要死，这简单的事实就决定了没人能成为绝对的禁欲主义者，也没人能成为绝对的纵欲主义者。生是诱惑，死是恐惧，贪生怕死是人之常情，这就决定了纵欲主义者常常在强烈的欲望满足之后，在吃腻了、玩烦了、享受得无法忍受之时，会忽然发现长此以往也是一种极单调极无聊的生存方式，于是顿生禁欲主义之想：想去没有人间烟火味的深山老林，盖一座茅棚，与野兽、风雨、草木为伴；想去教堂或寺庙，清茶淡饭，每天忏悔、祈祷，清净无为地了此一生，以便死后以一颗纯洁如玉的灵魂

升入天堂。而禁欲主义者则往往在长期的自我压抑中感到生命的枯竭，感到内在的骚动经常出现在向上帝祈祷之时，于是对人世间的种种享乐倾慕不已：那些丰盛的宴会，那些豪华的住宅，那些欢乐起舞的社交晚会，那些楚楚动人的异性……失足者太多了。事实上，最强烈的禁欲主义者往往是那些曾经过了毫无顾忌的纵欲主义生活的人，而禁欲主义者一旦走向纵欲也肯定是最糜烂的人。这种深刻的生命二律背反，曾使多少伟大的艺术家为之献出毕生的精力，曾经催生出多少第一流的精神产品：《忏悔录》(圣·奥古斯丁)、《神曲》、《浮士德》、《巴黎圣母院》、《地狱之门》、《罪与罚》……在人生的每一次选择的深层都蕴含着这种二律背反：无法超越和企图超越。生命在这种矛盾中充满了遗憾。也许，只有极少数的人才能在心理上(仅仅是心理上)死而无憾，获得现实动机和超越动机的双重满足——既感到充分地享受了有限的生命，又感到能够享受到来世的无限幸福。“尔曹身与名俱灭，不废江河万古流”。永垂不朽的心灵安慰也许是死者最幸福的生命终结。为了能获得这种安慰，有人寻仙问道，练功炼药；有人建造豪华牢固的坟墓；有人跪在十字架前祷告；有人追求事业上的成功；有人建立庞大的形而上学体系……但是，即便你成仙了、感悟到上帝了，即便你有了世界上最大的坟墓，即便你成就了独一无二的事业，即便你是最伟大的形而上学者，其双重满足(现世动机和超越动机)也只是精神上的，无论多么有名，人死亡后万事皆空，一切都随肉体的僵硬而烟消云散。后来的人之所以记住了某位死者的名字、事迹、理论，决不是因为死者自身的不朽，而是后人的自我需要，是后人对不朽的本能相信。在今人的眼中，柏拉图以及他的理想国仅仅是一个抽象的、

空洞的符号，符号中所包含的意义因时代、民族、个人的差异而变化莫测，它们与柏拉图本身所给予理想国的意义差之千里。相信死者的名字具有起死回生的力量就如同相信上帝存在一样，其根据在于每个人的内在的需要和经验。生者进行自慰的最好办法是怀恋死者。死者们永远不知道生者们对他们的纪念，一切纪念都是生者借助于死者为生者自身举行的。不是死者想听并能听到"不朽"之类的赞歌，而是活着的人想听而且能够听到这类赞歌。我这样说，似乎是在亵渎人类最神圣的感情，但这是事实，事实经常对神圣表示亵渎，有时甚至是无情的、残酷的。我想，人类最不该忘记的不是那些成就，而是失败。纪念成就只能加强人的盲目自负，而对失败的铭心刻骨则能使人始终清醒。

谁能不朽？谁能永恒？谁能无限？谁能超越自身？没人能。能够伴随人类于始终的只是人类世代相传的超越欲望，它是作为本能而遗传于后人。尼采的"超人"是非人，其前提是人不能进行超越。因此，"超人"永远不会把双脚踏在坚实的土地上，当尼采正视人生悲剧时，他是一个真正的强者，而当他提倡"超人"之时，他是个地地道道的弱者。从哲学上看，尼采以反形而上学开端，而他的"超人"却为他的哲学开了一道走向形而上学的后门。

谁能超越自身，谁就能超越一切。然而，没人能。人在宇宙中的独特地位或高于其他动物的地方，就是人类具有超越的欲望、意识，尽管它们仅仅是欲望、意识。一切精神产品的出现都与这种欲望有关。

4·3 理想是生命的匮乏：理想本身并不具有价值

形而上学所追求的自我超越产生了超现实的理想。然而，理想并非是指引人类走向未来的灯塔，人类从来没有实现过自己的理想，从神话一直到种种形而上学的乌托邦，相信理想一定能够实现正象相信天堂一样。理想不是未来，而是人类现实命运的参照，理想的光环越明亮，就能使人更深切地体验到现实人生的黑暗。也就是说，人类对自己局限的自觉意识必然在一方面产生着对现实的不满、怀疑、批判，一方面又要为这种批判提供一个不同于现实或高于现实的尺度，这就是理想。理想一经产生，便在自觉的或非自觉的状态下成为人类苦难的自我参照系。每个时代、每个民族、每个人都有自己的理想。理想之于人类的推动作用主要不在于理想本身的价值，不管这理想是多么美好；不在于它总有一天能够实现，不管人们多么相信；而在于理想能够使人更深切地、更清醒地注视现实苦难，激发人们对现状、对自身的不满和否定。理想与现实之间的关系永远是对立的、冲突的，它是人的精神与肉体之间、有限与无限、短暂与永恒之间，企求超越和无法超越之间的矛盾的表现形式之一。如果理想与现实之间的关系是和谐的、同一的，那只能说明理想不再是理想，而代替了现实，这种同一、和谐是可怕的，因为它使人类失去了自我发展的最大动力——自我否定。

正象形而上学的实质不是理性思辨的，而是情欲冲动的一样，理想的实质不是生命的充实，而是生命匮乏；不是人的

自我超越的现实完成，而是自我超越的不可能，不是人类前途的光明，可以预料和设计，而是未来的不可知；正因为现实的匮乏，才有幻想中的充实；正因为现实的不可能，才有幻想中的种种可能；正因为前途的不可知，才有幻想中的种种可知；人类无法现实地超越自身的悲剧才是理想的实质。必须指出，理想不同于具体的生活目标。生活目标尽管带有理想的色彩，但它是具体的，是基于人的现实动机而进行的短期内的自我设计，其目标主要是现实的，能够真正实现的（比如想当一名教授，想买一辆小轿车、甚至还包括想进入太空）。而理想则是对人类整体的未来命运的设计，是抽象的，是基于人的超越动机而对人类命运的终极解答，是人类的归宿，实现了理想也就完成了人类的使命。因而，理想是幻想的，无法真正实现的。再说一遍：理想是永远不能实现的，能够实现的就不是理想。因为对人类的未来不可能有终极的解答，正象对宇宙的本质不可能有终极的规定一样。换言之，生活目标主要是基于个人的存在而产生的，理想则是基于人类整体的存在而产生的。每个人都有自己的生活目标，但并不是每个人都有理想。并不是所有人都为人类的未来担忧，因为就个人的生命而言，人类的未来太遥远、太渺茫、太抽象了；只有少数精英人物才不时地为人类的未来担忧，并企图找到一个终极的归宿。理想在原始人类那里是神话，在农业社会中是宗教，在工业社会中是社会历史观。但是，这种差别并未改变理想的终极性质，自然科学的高度发达也无法科学地预见人类的归宿。相反，建立在现代自然科学基础上的科幻小说中却充满了对人类末日的预感。因而，上帝的天堂和莫尔的乌托邦并没有根本的区别，陶渊明的桃花源与康有为的大同世界是相同的。

也就是说，理想是人类世世代代的自我超越欲望的幻想表达，是人类为自身的现实所建立的自我参照系。

如果没有古希腊人对不可知的命运所造成的悲剧的恐惧，没有那些饱含着血与火的史诗、神话和戏剧，也许就不会有柏拉图的"理想国"，而没有"理想国"的参照，柏拉图就不会那么深切地痛感人的灵与肉之间、理想与现实之间的无法弥合的分裂；如果没有对"窃钩者诛，窃国者侯"，"生也有涯，知也无涯，以有涯随无涯，殆矣"的现实的深切体验，就不会有庄子所企望的回归原始人性的"道"，而没有"道"的参照，现实的礼乐制度决不会被彻底否定，庄子不会用那种充满怀疑的目光审视现实。宗教是人的异化，是虚幻的、不结果实的精神花朵，然而，天堂的灵光不正反衬出现实的黑暗吗？上帝的万能不正反衬出人的无能吗？神的全知不正是反衬出人的无知吗？正是在天堂的映衬下，人生的赎罪历程才显得那么艰难、可怕。想想但丁的《神曲》吧，尽管《天堂篇》是幸福的、虚幻的，但正是这种虚幻的幸福强化了人们对地狱的黑暗、炼狱的焚烧的体验。再看看歌德的《浮士德》，浮士德的灵魂得到最后的拯救仅仅完成于一瞬，然而，正是这一瞬突现了浮士德在魔鬼的诱惑下堕入尘世之后所经历的漫长的矛盾、拼搏的心灵历程。

理想的核心价值不在理想本身，而在理想对现实的悲剧的参照价值。在此意义上，理想并不美好，它象一根高悬在人类头上的鞭子，激励人类不断地向自身的现实发难。而如果人类仅仅陶醉于理想之中，把理想本身作为现实人生的绝对价值，理想便失去了它的激励作用，变成了麻醉剂。它使人不敢或不愿正视现实的苦难，对残酷的人生采取逃避的态度，生

活在不真实的自欺欺人之中，每天沉溺于永远无法实现的乌托邦之中，无所作为地度过短暂的一生。这就是以理想代替现实。

在中国历史上，你不能说儒家的那种"威武不能屈，贫贱不能移，富贵不能淫"的人格理想是有意的欺骗，如果这种人格理想是一种参照，那么它会放射出夺目的光辉。但是，中国人的愚蠢在于把它作为现实人格的绝对标准，以这种现实的人很难达到的标准去要求人，让人必须做这样的人，而人自身的弱点又使人不可能进入此种境界。因而，这种人格理想便造就成批的伪君子，表面上是这种人格，背地里却无恶不作。不承认人的弱点的人格理想只能是幻想、空想。而中国古代的人格理想正是以不承认人有弱点为前提的。所以，中国的历史上、现实中有无数高大完美、通体纯净的人格典范，中国人对英雄的崇拜永远是神的崇拜，而这一切只能导致人的虚伪。也就是说，一旦理想不是使人更深切地体验现实的苦难，使人痛感生命的匮乏、人性的弱点，理想便失去了价值，而异化为外在于人类命运的虚幻避难所。凡是进入这种避难所的人都是生命力衰竭的、内心世界苍白的人。

然而，人类离不开理想。否则，人就会满足于现状，成为平庸的、斤斤计较的功利主义者，同样毫无作为。绝对的现实主义者和绝对的理想主义者一样，都无法完成充实的人生。只有那些时时体验到理想与现实之间不可调和的矛盾的人，那些以理想为现实的参照，从而更深入地投身于现实悲剧的人生，才会达到生命的两极——既有地狱的黑暗、又有天堂的光辉。理想越升华越难以实现，人生就要越往下沉，沉入现实的最底层。不置身于深渊之中，决不会体验登上顶峰的灿烂，沉入

深渊和傲立顶峰都是人生的峰巅体验。正是在这种走向两极的、相互对立的张力中，人的生命才会形成最大的活力场，得到充实的完成。别指望有一天理想和现实能够完美地合一。如果真能够合一，也决不会是完美的人生，而是既无现实也无理想的平面，是无生命的空壳，是小儿麻痹的后遗症。

进而言之，只专注于形而上学本身的完美而忘记了创造形而上学的生命并非完美，形而上学便会成为飘浮于半空中的、不结果实的虚假的长生之树；同样，只专注于理想本身的价值而忘记了理想的价值仅仅在于对现实的参照，理想之光就会自我熄灭。遗憾的是，人类常常处在这种自我熄灭之中。在现代物理学中，原子既不能绝对地还原为粒子，也不能绝对地还原为波，而是"波粒二向性"，只要不走向终极，任何一个角度的观察都有合理性。理想与现实大概就是人这一生物体的"波粒二向性"吧。在任何事物之间，都没有绝对的线性关系或因果关系，绝对的决定论说明不了任何关系。理想与现实之间的关系亦如此。极端的理想主义者与其说是明智地为人类筹划着未来，不如说是狂热地为个人树碑立传。当然，这也没有什么不好，只要他不通过强制的手段让人们相信。受骗也比强制更人道一些，因为人无法避免上当受骗，但人在本能上却拒绝任何强制。在这个意义上说"文明对本能的胜利"，那我宁可不要这种文明。

4·4 哲学王与占有欲

通过追求理想所进行的自我超越往往是基于对现实的批

判、否定，理想主义常常与苦行主义相联。另一种自我超越是在充分享受了现世人生的基础上的对外征服。浪漫主义往往走向理想，而现实主义往往走向现实的征服。为了进入无限与永恒，人必须全力向外扩张，去征服、去占有、去统治，把自己的意志上升为人类的意志，并通过各种可能的方式强加于他人，在征服和占有中体验到自我的有限生命的无限扩张、膨胀，以至于覆盖整个世界。这是人与人之间的力量、智慧的较量，更是选择时机的较量。而时机的选择则充满了偶然性。

占有欲是人的一种本能，它的存在象穿衣吃饭一样不可避免，它绝不因个人品质的善或恶而改变，道德层次的善与恶也无法作为对占有欲评价的标准。我们通常把麦克白式的野心评价为恶，但是这部悲剧那震撼人心的力量绝不是这种评价所能包括的。王熙凤如果不是那般地“恶”，她也绝不会成为中国文学史上最引人注目的形象之一。占有欲的存在是与生俱来的，其表现方式是多种多样。它可以是皮鞭、是锁链、是刀光剑影、是原子弹，也可以是微笑、是温情、是逻辑的力量，是科学的创造；它发生在剑拔弩张的战场，也发生在窃窃私语的枕边。权力是占有，思想是占有，感情也是占有。海誓山盟实际上是男女之间的终身占有的华丽形式。正因为人类意识到了这一点，才在各个领域对无限制的占有进行限制。政治上的民主，言论上的自由、人与人之间关系上的自由选择都是针对专制占有的，它们分别指向政治上、思想上、感情上的一元决定论。再说一遍，对权力不加限制，任何人都要走向独裁，这与个人品质无关。“清官”是一场滑稽的梦。

如果说，皇帝是政治上的专制君主，那么形而上学就是思想上的专制君主，二者的深层实质正是指向无限和永恒的占

有欲、征服欲、统治欲。所有的皇帝都宣布自己的权力是唯一的；所有的形而上学都认为自己的理论是唯一的。他们说自己的体系是包罗万象的，是与人类历史共始终的真理，千方百计地要人们相信那个“实体”、那个“道”确实是不生不灭的宇宙主宰，相信其关于社会历史的前景、人类发展的未来的设计是唯一正确的，相信其关于人性、人的本质的定义是绝对天经地义的……总之，他让人相信其体系是不可怀疑、不能怀疑的。而谁相信了这一切，谁就被彻底的占有了。人类思想史上一切关于人的本质的终极理论都是理论家们企图征服人、统治人的手段。他们说“一”比“多”可爱，“本质”比“现象”高贵，“统一”比“对立”美好，“理智”比“感情”崇高，而这些对比无非是想用“一”占有“多”而已。而“多”并不比“一”卑贱，人也不是生来就只能服从的。为人类计，你就必须承认你手中的权力不是最高主宰；为真理想，你就必须承认每个人都有发现真理的可能，权力不是上帝、形而上学不是上帝、科学也不是上帝。

然而，形而上学者们象专制皇权一样，宣布自己就是上帝。难道希特勒在用手指转动着地球仪时所体验到的征服和占有的快感，与黑格尔宣布自己的理论体系是人类思想发展的顶峰之时所体验到的快感有什么根本的差别吗？二千多年前，柏拉图曾经梦想过做“哲学王”：在他的理想国中，必须要哲学家当国王或国王变成哲学家，这难道不是形而上学者们的占有欲的最早的公开化吗？在中国古代，孔子、孟子不都有一种“舍我其谁”的自负吗？中国古代文化的很大的一个特征就是从各个角度激发人的权力欲。“仕途”是一个人取得社会地位的唯一途径。难道中国古代的文人士大夫们的那种以“济天下”为招牌的强烈的仕途欲与征服欲、统治欲无关吗？封建

文人的最大悲剧在于没有运用只属于知识分子的、而不属于政治家的手段来进行征服，因而他们非但没能征服人，反而被彻底同化于皇权政治之中，失去了知识分子自身，成为政治权力的附庸。没有独立要求，缺乏怀疑精神和批判性，很少具有社会良知，是中国古代文人的最大特征。而没有这些也就没有知识分子。在这个意义上可以说，中国几千年封建社会中，没有独立的知识阶层，没有独立的企业家和商人阶层，只有统治者和被统治者，皇帝与臣民、官僚与农民。那些吟诗作画、知书达礼的士大夫们，在骨子里都是农民，狭隘、盲从、软弱。这种可悲的现象，直到今天仍然存在。也就是说，中国传统文化已经把人的丰富性异化为最简单的欲望——权力欲。哪怕我只有一平方米的管辖空间，我也要利用这点权力来谋私利。奇怪的是，中国的权力历来都带有"天下为公"的色彩，而通过权力所得到的全部是私利。因而，中国古代文化是一种功利化的形而上学。它并不抽象、并不虚玄，但它的专制性是举世无双的。

政治家和思想家用各自的独特方式来达到占有欲的满足。在一个正常发展的社会中，真正的统治者应该是思想家而不是政治家，政治家只是把思想的力量转化为现实统治的中介。所谓的"知识就是力量""知识至上"即是指此而言。我们不能只在科学的或经济的意义上理解知识的力量，伟大的思想发现往往会渗透整个社会，成为社会大革新的前导或支柱。当哥白尼、达尔文、爱因斯坦等人的科学发现改变了人类的信念之时，科学就转化为社会的人文力量，它所引起的信念变革必然造成人们的生活方式、思维方式的改变，而这一系列改变或迟或早要引起统治方式、权力方式的革新。然而，这里有

一个至关重要的前提：知识分子必须保持自身的独立性，使智慧的发挥变成不依服于政治权力的独立力量。因为在人类的活动中，最容易僵化的就是权力，最不容易僵化的就是思想。而一旦人类智慧的发挥完全服从于政治权力，那么随着权力的僵化、专制化，思想也就必然僵化、专制化。历史上还没有哪一个专制政治不全力谋求思想统一的，也没有哪一个思想独裁的民族不全力维持政治上的专制。因此，对于人类来说，可怕的不是"多"，而是"一"。

人类历史的发展表明，人与人之间的相互占有是无法消除的，但是，无论是思想上的占有还是政治上的占有，专制、独裁都是没有出路的；任何独裁的结果都是对生命本身的扼杀。独裁与反独裁也是人性自身最难解决的矛盾之一。在人的个性没有得到发挥或充分发挥的人类早期，统治往往是专制的，权力和思想只属于极少数人，大多数人是无个性的被统治者。而人类发展到近、现代，随着个性意识的逐渐觉醒，个人潜力的不断发挥，每个人都想拥有自己的权力和思想，于是，人与人之间的统治和反统治的斗争最后指向了这样一个目标：谁也无权强制别人，人生的最高目的是每个人的自我统治——自我完成。这就是现当代生命哲学在理论上所要完成的最大主题：每个人只属于他自己，而不属于任何外在于他自己的东西，无论这东西是权力，是思想，是感情，还是物质。所以，政治家们和思想家们能否让人们在他们的社会中、学说前进行自由的选择，是决定他们的统治能否成功的关键。要我服从你的权力吗？那要看我是否愿意。要我相信你的理论吗？那要让我先思考一下、判断一下。虽然不能说民主（政治参与与言论自由）是人类最好的生活方式，但是到目前为止它确实是

最好的生活方式。无怪乎在几千年前，古希腊的一位哲人就说过：我宁可在一个民主的社会中受苦，也不去一个专制的社会中享福。民主的魅力来源于它以制度化的法律保障着每个人的自主权利，它保证了在一个人不愿意的情况下任何人也无权占有他。总统和学者们都不能剥夺一个人"自由地表示赞成、反对、沉默"的权利。民主在政治上最大的敌人是专制权力，在思想上最大的敌人是一元论的形而上学。而民主的敌人就是人的敌人，扼杀民主就是扼杀人性。

如果说，对人的全面占有是肉体和精神的同时征服，那么政治的强制性往往是通过对肉体的占有来达到对灵魂的征服，而思想的说服性则通过对灵魂的占有来达到对肉体的征服。除非有人能在所有的时间和所有的空间里把所有的人都变成奴隶，否则的话，政治上的占有往往是短暂的、表面的，"三军可夺帅，匹夫不可夺志"，人的自我意识决定了在刺刀逼人肉体下跪之时，人的心灵未必就随之跪下，这是人的精神的相对自由之所在。而思想上的占有则是长期的、深层的，灵魂一旦被征服，肉体也就同时被占有。所以，哲学如果能够说服人就要远比政治权力的征服更彻底、更牢固、更长久，它可以超越几代、甚至几十代政权的更迭而延续下来。几千年前的人类制度早已化为灰烬，但柏拉图、圣·奥古斯丁的思想还不时地侵扰着当代人。在这个意义上，孔子是中国封建社会中最成功的统治者，他的思想占有了中国人的心灵长达二千多年，至今仍然在占有，而且已经化为中国人的血肉。

在古代，无论是东方还是西方，一元论的形而上学往往与一体化的等级专制相适应。宇宙要有唯一的主宰，人类社会便要有唯一的权力与之相对应。基督教神学的经院化与大罗马

帝国的等级政权相适应；儒家思想的独尊与汉代大一统的专制相适应；黑格尔哲学作为国家哲学与普鲁士的封建王朝相适应。当思想的统治与政治的统治都走向绝对的一元化之时，社会便处在绝对的专制之中。这时，打倒或批判一元论的形而上学就是打倒或批判一体化的政治专制，思想的批判将直接转化为政治的批判。文艺复兴的人文主义对中世纪的经院神学的反叛就是民主政治对专制政治的反叛；"五·四"新文化运动对孔子的全面否定就是对中国长期的封建专制的否定；西方现代哲学的非理性化、多元化就是对第一、二次世界大战中和大战后的军事独裁和技术独裁的叛逆。而且，这种由思想批判向政治批判的直接转化都是由于专制主义向极端发展的结果。

在这个意义上，我国新时期对民主的强烈呼唤是"文化大革命"的直接结果。因为"文化大革命"粉碎了当代国人心目中的个人独裁、个人崇拜的神话，动摇了国人根深蒂固的救世主意识。没有"文化大革命"走向极端的政治专制就没有今天民主意识的觉醒，没有"文化大革命"的绝对形而上学的思想独裁就不会有今天对思想解放的强烈要求，没有极端的盲目确信也就没有今天的普遍怀疑。"文化大革命"在加速了中国封建的传统文化的崩溃的同时也促进了国人的现代意识的自觉，因而也就加速了中国历史的进程。一个封闭的体系在内部发生了破坏性的爆炸之后，开放就成为必然；一个千年未变的民族自身开始腐烂之后，改革就不可避免。"文化大革命"给予我们的最大启示是：1.在中国，最有危险性的倒退是封建主义的复活。2.中国人长时期的非人生活不是任何外在的原因造成的，责任只在每个中国人本身。

我们必须敢于正视：这千年不衰的专制、独裁、个人崇拜都是国人亲手制造并加以维护的。中国的贫困和愚昧决不是一、二个专制暴君的罪过，也不是孔、孟的罪过，而是每个国人的自我选择，是全体国人选择了皇权专制。从这个意义上说，华夏大地上所发生的千年不绝的悲剧都是由国人们自编、自导、自演、自我欣赏的。祥林嫂和阿Q的死最典型地表现了国人的死亡方式——盲目的自杀。奇怪的是，几千年来国人们从来没有扪心自问：在这场悲剧中我扮演的是个什么样的角色，我应该负有什么责任？这种无自省的传统从屈原的《天问》就开始了。《天问》绝不象某些研究者所说的那样充满了怀疑精神。怀疑是表面的，在其深层是以提问的方式来继续发泄《离骚》式的“不得帮忙的不平”。屈原所提的那么多问题，无一是指向自身的，而都是对自然、社会、历史这些外在因素的提问，它在实质上与《离骚》中对昏君、奸臣、小人的指责毫无区别。《天问》中的屈原和《离骚》中的屈原一样，诅咒身外的一切，怀疑身外的一切，但是唯独赞美和坚信皇权本身与自己的人格。“举世皆醉我独醒”是屈原全部作品的自我评价。难道这种昏庸与楚怀王的昏庸有什么质的区别吗？可悲的是，这种不敢自我提问、自我怀疑、自我负责的民族劣根性在“文化大革命”结束后又得到了一次充分的表现。每个人都以“受难者”或“反抗者”的身份来诅咒“四人帮”，来赢得同情或赞美，来洗刷自己或往自己的脸上贴金。似乎在这场浩劫中人人都身洁如玉、无辜如羊、英勇如虎、清醒如钟。“文化大革命”时期对领袖人物的个人崇拜变成了“文化大革命”后每个人对自己的个人崇拜。而几乎没人意识到，中国历史上的个人崇拜之如此盛行就在于每个国人对自身的无条件崇拜，都认为自己

是世界上顶顶纯洁、无私的人。就象皇权在中国的长期延续是因为每个国人都有强烈的皇权欲望一样。正因为每个人都自我崇拜，所以才有难以根除的个人崇拜；正因为每个人都想龙袍加身，所以才有不衰的皇权；只要这种深层的民族心理不彻底改变，统治阶层的更替根本无法改变皇权的性质和个人崇拜的产生。这决不是个性意识，而是共性意识，是形而上学的功利化。而真正的个性意识在哲学上是"认识你自己"——在自我确立的同时进行自我怀疑、自我批判；在伦理上是"自我选择"——在自我享受的同时自我负责。而形而上学恰恰相反，它只确信、却不怀疑，它把决定权全部交给个人之外的某种东西，因而也就把一切责任推卸给外在因素。因此，国人的人格素质本身就是形而上学的、决定论的。而不敢自我正视、自我负责的民族永远不会自强。

总之，形而上学在实质上不是单纯的理论，而是人的情欲需要，是人的脆弱性的表现。人类需要形而上学就如同婴儿需要摇篮和催眠曲一样。不允许别人说"不"的理论是最软弱的理论，而形而上学正是这种理论。哲学史的发展就是不断地向形而上学说"不"的历史，是拨开迷雾还哲学以本来面目的历史。与之相伴随的是个体的人不断地从政治专制和思想专制的双重束缚下解放出来的过程。在这个抽象形态的历史的深层，是人的生命的潜力和丰富性的不断展开，人对自身的意识不断地多元化、深化的过程。这是一个没有尽头的过程，只要人类存在一天这个过程就不会终止(即便那些以反形而上学著称的哲学理论，也不时地有形而上学的倾向在非自觉的状态下流露出来，这正是人的局限、怯懦之所在)。别指望人

类会有最终的并且是美好的归宿，人一旦离开伊甸园就没有回头的可能。活着就是流浪，思想本身也是行为过程。人类作为整体在终极的意义上象每个个体的人一样，毁灭就是归宿。在古代，上帝没能中止人的毁灭过程；在现代，科学也不能。“物质不灭”和“能量守恒”并不能为人的生命制造一台“永动机”，“永动机”象形而上学所坚信的永恒动力一样，仅仅是人类之梦，是古典形而上学的科学化，或是现代科学的形而上学化。也就是说，神化的上帝与神化的科学产生于共同的人类心理：我们总会有救。虽然我们不能说“热力学第二定律”所主张的“宇宙热寂说”（人类末日论）就是最可信的人类未来，但是它作为关于人类命运的、有说服力的学说之一，还是值得处在全球性危机中的人类好好想一想的。乐观主义和悲观主义之别并不能确定生命价值的高低，关键在于你敢不敢、能不能正视人的局限和弱点，即便我们的聪明才智能非常巧妙地加以掩盖，我们所犯下的错误仍然举目皆是。在本体论的意义上可以说，人这玩意就是个制造谬误的工具。不然的话，苏格拉底不会承认自己的无知，哈姆雷特也不会以那样轻蔑的口吻去嘲讽人：人这点从泥土里提炼出来的玩意，对我算不了什么。

第一章　迷雾笼罩的人类智慧

一、在哲学发展的底层

1·1 人的问题

哲学的中心问题是人的问题，具体的说就是人对自身的特征和能力的认识。任何认识都有某种角度、选择某种方法，因而也可以说哲学是对人的认识方法的认识。方法不仅是提示认识者通向被认识对象之路的标记，而且方法本身就包含着途径，方法总是在揭示对象的过程中揭示认识者自身。形而上学是一种哲学本体论，同时也是一种哲学方法论。反形而上学亦然。

古代哲学对神、对自然的研究实质上是一种间接的人的

研究。它不象现代哲学那样直接研究人的认识本身，而是把人的认识对象、认识结果作为中心问题。但是，至少到康德的时代人们已经懂得：研究认识对象及结果的前提是研究认识者本身，只有对人的生命的认识的深入才能使人的认识对象成为真正的研究对象。人对自然的认识的深度、广度取决于人对自身认识的深度和广度，宗教、上帝之谜的解答的前提是人的生命之谜的解答。自然在与人发生关系的过程中，自然是被动者，人是主动者。近代自然科学的发展是以人的提问、假设、实验及其方法的变化为核心的。人向自然的每一次新的提问，人根据这种提问提出的每一个新的假设，假设所要求的新的实验就是自然科学的新的发展。所以，只要与人发生了关系，自然就不再是本来的自然，而是人的自然，是人的思考、审视、需要中的自然。是人的新的角度使自然呈现出新的面目。当代科学的发展已经不再浅薄地声称绝对的客观性和中立性了，而是老老实实地承认，认识者的界限就是被认识对象以及结果的界限。我们进行科学研究的过程不是客观的，而是主观的。在确认一项科学成果时，必须把人的假设，人所发明和使用的工具、仪器，研究者本人的个性特征包括在内。每一个科学的发现都与发现者特定的人格素质相关。而最令科学家们头痛的是，每一个新的科学成果都被用于战争或军备。从等级政治到民主政治，从古典主义的朴素风尚到近代主义的浪漫风尚，从理性主义的有序到非理性主义的无序，从有神论的虔诚到无神论的怀疑，从对宇宙、生命的静止理解到对宇宙、生命的进化理解，从绝对主义到相对主义……这些有目共睹的变化并没有改变人的侵略性。战争与对战争的诅咒成为当今世界人人关心的话题和生活方式。因此，任何理论

都离不开人，哲学如此，自然科学亦如此。每种理论都是从不同的角度来逼近对人的理解，只不过有些更直接，有些是间接的罢了。

1·2 沉醉的生命

哲学的发展是人的潜力在最抽象的形态中的展开过程，是这种展开过程中人对自身的认识的不断深化。由神话、巫术转向自然，由自然转向宗教，由宗教转向人本身。当神话解释不了人的问题时，人便去向自然提问；对自然提问所留下的疑团使人又要乞求上帝（神话的抽象）；当上帝仍然没有拯救人类之时，人再次返回自然——人本身，向人提问。与这种由神化到自然化再到人化的过程相伴而行的，是方法论的变化。与神秘的神话、巫术思维相适应的是直观——相象的方法；与理智的抽象思维相适应的是逻辑演绎的方法；与直观经验的理论化思维相适应的是归纳、假设、实验的方法；与非直观经验的理论化思维相适应是逻辑与实验证明相结合的方法。而在这种方法的变化中，直觉的、洞见的、领悟的方法渗透于全部演变过程之中。艺术思维需要想象力和直观洞见，哲学与科学同样需要。逻辑演绎、经验归纳、实验证明都不是发现真理的方法，而是证明真理的方法，发现是以灵感的突发为核心的直观和想象。如果说，与逻辑相伴的是数学，与经验相伴是物理学，那么与直观相伴的就是艺术。人类思维的最高水平不是理智的，而是直觉的。或称之为上帝的启示也好，或称之为瞬间的灵感也好，反正凡是伟大的发现无不与这种来自生

命最深处的神秘领悟密切相关。柏拉图强调过心灵的狂迷；圣·奥古斯丁强调过上帝的启示；笛卡尔、斯宾诺莎都认为最高的认识能力是超经验、超逻辑的直觉；康德强调过超逻辑、超经验的理性直观；尼采、柏格森、海德格尔以及全部现代生命哲学都强调直觉领悟的重要性。即便研究一下那些著名科学家的历史，他们的科学贡献的关键时刻或转折点无不与直觉有关。非理性并不是动物状态，人的非理性在高层次上是生命的充分开放，没有这种开放状态就不会有创造力。理智的清明固然令人羡慕，但是生命如果没有沉醉的时刻，难道不是过于呆板了吗？欢乐也好，悲哀也罢，人生命的峰巅体验都伴有全身心的沉醉。人的生命始于音乐而终于音乐。人生就是一首充满着丰富的暗示、意义而又永远没有确定的意义的交响曲，倾听它需要直觉、想象、沉醉。当宇宙在爱因斯坦的头脑中化为一个最单纯的等式时，当生命在贝多芬的手指下化为飘散在空气中的音乐时，整个世界都在为之沉迷。

1·3 人类的自我亵渎

伴随着本体论和方法论的变化，或者说在这种变化深层运动着的是人对自身的评价的变化。人类从对自身的确信、肯定，到人对自身的怀疑、否定，这一过程的情感倾向的变化便是由乐观主义到悲观主义，由自负、自我欣赏、自我怜悯到自卑、自我揭露、自我虐待，由人对自身充满信心到人对自身的彻底失望。人对人的失望是人类为自己编织的神话的破灭。不论是远古的图腾崇拜，还是中世纪的上帝崇拜，其实质都

是人的自我崇拜。"人是万物的尺度"的哲学意识曾创造出一个又一个关于人的全知全能的神话。中世纪的宗教权力曾经以全力捍卫过"地球是宇宙的中心"这种观念，而"人类中心论"正是"地心说"的哲学基础。布鲁诺因宣传和维护哥白尼的"日心说"而被宗教法庭烧死，伽利略也为此被宗教法庭指控而违心地撤回自己的学说。也许有人会觉得奇怪，为什么在神学统治的时代，教会反而要全力维护人类居住地的神圣地位？其实，上帝是人之神化的象征。在整个宇宙中，上帝只有在创造人时是按照自己的肖像，因而，上帝的高贵也就是人的高贵，人通过上帝而统治一切，正象远古时期人将某一自然物神化并通过图腾主宰一切一样。神与人之间的对立实质上是人与人之间的等级对立的宗教化，是泯灭个人的专制集权与个体自由的天赋人权之间的对立。因此，以哥白尼的"日心说"为核心的文艺复兴运动与其说是人本主义对神本主义的反叛，不如说是人权对皇权的反叛，是人类亲手撕下了人类曾经亲手为自身编织的圣洁装饰。对天国的亵渎就是人对自己为自己编织的神话的亵渎。正是在人对自己的嘲讽中，"人是宇宙的中心"的这种自负、虚荣开始动摇。然而，让人类彻底放弃这种自负的优越感并不容易。文艺复兴之后神的主宰变成了理性的主宰，近代哲学从各个角度用"理性"的全知全能来打扮人类，以示人与动物相区别的高贵本性。休谟的怀疑主义、卢梭对人类文明的抨击，特别是康德对"纯粹理性"的批判狠狠地打击了人类的自负，为人的认识划出界限就是对人类全知观念的否定。接踵而来的达尔文的"进化论"彻底粉碎了人类高于动物的虚构神话。人不是什么高贵的上帝创造的，而是从低贱的动物界进化而来的，动物、自然是人类的祖先。在铁的

科学事实面前，人类终于垂头认输了，人不能不承认自己曾是爬行动物，曾是猿猴。从此以后，整个现代文化几乎都指向了对人的无知、无能的揭露。这种揭露在表层上是科学进步的结果，而在深层上是人对自己的情感态度的转变，而情感上的转变是最根本的。理智上的理解、明白并不见得就能使人在情感上相信，支撑人的行动的不是知识而是信仰，而信仰的基础在根本上是情感上的相信。只有理智上的理解，而无情感上的坚定信仰，人就会在某种压力下放弃他在理智上加以肯定的信念。献身精神主要是情感的奉献，否则的话，我们便无法解释宗教徒的献身和目不识丁的人的无条件奉献。如果说，在康德的时代，人类对自己的打击主要还是理智上的，那么在达尔文以后的岁月中，人类对自己的打击则是情感上的，它不仅是理智上对人的有限性的理解，而且是情感上的对人的失望。可能有人会说，这种转变是人的堕落，但是，我宁可要敢于自我正视的堕落，也不要不敢自我正视的升华。悲观主义是一种伟大的情怀，没有这种情怀，人类至今还不会知道自己是人而不是神。

这种由自负到自卑的转变的另一种表现形式就是哲学本身的高贵地位的动摇。曾几何时，哲学，特别是形而上学象天上的交响乐，非凡人所能听到，它作为凌驾众学问之上的主宰，显得那般高雅、富贵、纯洁、神圣，哲学家们那超凡入圣的风度更令一般人望尘莫及。似乎只有哲学家们才配站在上帝的身边代上帝立言，给芸芸众生指点生活的迷津。而随着哲学的发展，哲学的主宰地位逐渐丧失，其他学问，特别是自然科学开始以自身的不可替代的独特之处争得了与哲学平起平坐的地位。从贝克莱到现代的实证主义、科学哲学，开展了一

场旨在从科学中驱除形而上学的运动。新一代的哲学家绝不为哲学的神圣地位的丧失而懊恼，恰恰相反，他们欢呼哲学终于变成了大地上的流行曲。对哲学人人都有发言权，人人都有自己的哲学。在高楼深院中谈论"实体"、"本源"的时代已成为过去。现在，人们在街头巷尾议论着"存在主义"，在喝茶吃饭时谈论"科学哲学"。但是，必须承认，哲学的世俗化还远远不够。特别是在中国，哲学对科学的主宰地位是传统文化的一大特征。诸子为学，而自然科学被称之为不能登大雅之堂的术。而哲学与权力的结合，也就是哲学的高度政治化使哲学具有着学术上的至高无上的地位。这种传统在中国当代的哲学界仍然很流行。

1·4 哲学发展的概述

哲学的发展是从神化到自然化再到人化的过程，在逻辑上是由一般、整体、抽象到特殊、个体、具体的过程。从整个世界的范围看，东方、特别是中国，哲学就是治人之术（政治）和教人之方（道德），而且从哲学发展的角度看，从春秋战国到宋明理学，没有实质性的发展，后代人基本上以解释先秦诸子的思想为主要课题，很少有从否定开始的哲学家。而无否定便无发展。中国古代哲学史的这种静止状态与中国封建社会的静止状态是同构对应的。因而，我在谈到哲学史时主要涉及西方哲学。

西方哲学虽然也是在古希腊（相当于中国的先秦）奠定基础的，但是西方人始终具有一种怀疑、批判、否定的精神，它使

西方哲学的发展呈现出性质不同、流派纷繁的鲜明的阶段性，每一个时期的哲学都具有只属于自己的独特性。如古希腊哲学是人神合一的自然哲学，而中世纪则是人与神对立的神学哲学，近代是人与自然始而合一、继而分离，是理性的哲学，而现代则是人的非理性哲学。在西方哲学史上，所有著名的哲学家都被后人批判过、否定过，没有一个人能象中国的孔子一样万古不移。而且，即便是同一时代的哲学，也大都是相互对立的哲学思潮之间的相互否定。如古希腊时期的酒神哲学与日神哲学的对立，近代的经验主义与理性主义的对立，现代的生命哲学与科学哲学的对立。这种哲学的发展恰好与西方社会制度的变迁相适应。另外，西方哲学从一开始就与政治道德之间拉开了一定的距离，非功利化倾向几乎贯穿西方哲学史。因而，与中国高度功利化的哲学倾向相比，西方的哲学是超功利的纯（当然，这也只是相对中国而言），正象西方艺术家哲学中总有人提倡纯艺术一样。

西方哲学的发展是从古希腊的人化与神化的混沌一体走向了中世纪的神化哲学，再从哲学神化走向近代哲学的自然化和人本化，西方现代哲学中的科学哲学和生命哲学就是对近代的自然化与人本化的发展。在这一过程中，哲学的自然化由对宇宙的本源、目的、意义的形而上的探讨转向了人对自然的认识何以可能，这种认识在逻辑上遵循何种方法，如何识别科学知识的真与伪，对与错等经验性问题的形而下的探讨，也就是由研究自然本身转向研究自然科学——人对自然的认识及其方法。这是由以本体论为哲学的中心课题转向了以认识论、方法论为哲学的中心课题。如果从对科学真理的态度的角度看，西方哲学是从绝对真理观到相对真理观，

由理性真理的自明性到经验真理的被发现性。现代科学哲学的真理观是由可证明性、概率性和证伪性的相互对立构成的。另一条哲学发展的线索是哲学的人本化。它由对人类的起源、本质、目的等超验问题的形而上学的探求逐步转向对人的经验、个体的存在状态的描述性分析；由确信世界和人生的明确性、有意义到直面世界和人生的荒谬性、无意义；由强调本质抽象的先验性对生活的指导作用到强调具体存在及其行动本身在生活中的决定意义。也就是把理智的、群体的、本质的、抽象的人还原为非理智的、个体的、存在的、具体的人，将有序的、明晰的、有意义的、可知的宇宙还原为混沌的、模糊的、无意义的、不可知的宇宙。这是一个由本质主义向现象主义还原的过程。尽管科学哲学和生命哲学所走的具体道路不同，尽管在这两种哲学思潮之间仍然存在着理性与非理性科学与人本的某种程度上的对立。但是，如果我们从时代的整体出发，去把握古典哲学、近代哲学和现代哲学各自的特殊性，那么就可以发现，西方哲学的发展是一个不断地拨开形而上学的迷雾，走向宇宙本身和人本身的真实，无论这真实多么可怕（如荒谬性、悲剧性、不可知、无意义等），但只要是真实哲学就应该正视。是的，没有人在今天还能够大言不惭地宣称自己的哲学能为宇宙和人生作出终极的解答，能够发现绝对真理，但是，人类在本能中就具有的求知欲却世代延续，除非人类全部灭亡，否则的话，人就是要说，我们不是全知，但我们希望知道，我们也能够接近那个谜底。

二、神化自然的形而上学

2·1 “一”是人类哲学中的最早图腾

从哲学史的角度看，“形而上学”是亚里士多德的哲学著作的编者（古罗马的一位哲学家）用来命名亚氏的“第一哲学”（也称“物理学之后”）的。“形而上学”是指超越对任何具体、可感的现象的研究而直接探讨经验范围之外的本质的学问。如宇宙的本源、本质、目的、意义是什么？人类的起源、本质、价值、意义是什么等问题。也可以称“形而上学”为超越性哲学——超感性、超现象、超经验。这种哲学是以确信在万物之后或之中隐含着一个无法为人的感官把握的本质为前提的。从哲学自身的分类看，亚里士多德将哲学分为“物理学”、“伦理学”、“政治学”、“修辞学”和“第一哲学”。“物理学”、“伦理学”、“政治学”都属于现象的或经验的哲学，“修辞学”属于方法论（形式逻辑），而“第一哲学”则是统领所有现象哲学和方法论的纲领。同时，“第一哲学”的命名也是为了区别于前苏格拉底的自然哲学，创立一种凌驾万学之上的最高学问。正象希腊的诸神都受制于主神宙斯一样。在这里，我们能够发现人类早期思维的特征：力图追求异中之同、多种之一。这种思维方式所创造的一切（无论是政体还是哲学）都在某种程度上带有一元决定论的专制色彩。此时的人类，不仅在理智上，而

且在情感上，都对统一性、本质性、永恒性有一种狂热的偏爱。人类相信，在这种统一、本质、永恒之中，既有至真至善，也有至美。事实上，直到今天，世界上的某些不发达民族仍然停留在这种人类早期的思维方式中。而这种思维方式与人类早期的生存方式相对应。因为人类早期的生存方式是以强调群体至上为特征的（请参阅我的《选择的批判》中关于"群体主体性"的论述）。所以，每一个时代的哲学都是该时代的生存方式的抽象投影，古希腊哲学在整体上的形而上学倾向就是古希腊人生活方式的投影。但是，我们决不能忽视，人类早期在追求"一"的同时也开始了对"多"的追求。"一"与"多"的二元对立潜伏于人类每一个时期的生存方式、思维方式和哲学之中。

2·2 自然之神的实质

尽管亚里士多德把前苏格拉底学派的哲学家们称之为自然哲学家，并用"第一哲学"来表示自己与前苏格拉底学派的区别。然而，古希腊最早的自然哲学中已经蕴含着"第一哲学"或形而上学的萌芽了。从今天的高度看，前苏格拉底学派与苏格拉底之后的哲学的区别，与其说是自然哲学（现象哲学）与"第一哲学"（超现象哲学）之间的区别，不如说是"自然的神化"与"人的神化"的区别。这种区别并不影响两者共同的形而上学倾向。也就是说，无论是前苏格拉底的自然学派，还是苏格拉底之后的"第一哲学"，古希腊哲学在整体上是自然和人的神化，即形而上学化。因为他们所要回答的问题都是"本源"的问题，他们都企图给宇宙寻找一个不变的、永恒的支撑

点，都相信能够对一切作出终极的解释。在决定论的意义上，只要你想在哲学上为人类找到一个终极答案，只要你认为宇宙、人生、人的认识有一个终极的本源，那么你就是形而上学。自然哲学也好、"第一哲学"也好，经验主义也好，理性主义也好，终极便是形而上学。

古希腊的前苏格拉底的自然哲学家们，大都是把自然中的某种单一的因素提取出来，分离出来，将它本体化、神化。米利都学派的泰勒斯认为"水"是宇宙的本源，阿那克西曼得认为"无限"是宇宙的始基，阿那克西美得认为"气"在"水"之先，是一切事物的最单纯的始基。这以后的赫拉克利特认为"火"产生万物，神就是永恒流转着的"火"，这是宇宙的命运，而命运就是必然性——"逻各斯"，世界的同一性既不是任何神创造的，也不是人创造的，而是一团永恒的活火，它贯穿于过去、现在和未来。赫拉克利特之后，人们的哲学思考由某种具体的物质转向了更抽象的因素。毕达哥拉斯把"数"作为宇宙的本体，巴门尼德称宇宙的始基为"实体"，原子学派则认为"原子"是自然界的最终的本源。而且，从毕达哥拉斯的数学方法中发展出巴门尼德对宇宙本体的逻辑演绎论证，"一"与"多"的逻辑关系出现了。毕达哥拉斯说万物的始基是"一元"，由"一元"产生出"二元"，它们的相互作用产生各种比例的数目，由点到线，由线到面，由面到立体，由立体产生一切物体及其对物体的感觉。立体还产生了水、火、土、空气这四种元素，它们以各种不同的方式相互作用、相互转化、相互结合，生成了宇宙。在这里，宇宙的本源及其生成过程在逻辑上被抽象为数学的演绎关系。这种方法渗透了整个哲学史，特别是在古典哲学中，演绎法等于哲学方法论，从巴门尼德的逻辑

论证到亚里士多德的形式逻辑，直至托马斯·阿奎那对上帝的证明，古希腊的阿基米德的几何学也是运用演绎方法的。尽管近代的自然科学（如伽利略、牛顿）和经验主义哲学（如培根、洛克、休谟等）全力反对演绎推理法，高扬归纳实验法，但是数学及其逻辑演绎法仍然是近代的理性主义哲学（如笛卡尔·莱布尼茨、斯宾诺莎、黑格尔等）的主要方法。黑格尔的辩证法也是演绎的。直到现代哲学的逻辑原子主义（罗素、摩尔）仍然在某种程度上采取了数学的方法。甚至可以说，西方的理性主义哲学传统在方法论上是靠数学来支撑的。与其相对立的经验主义哲学传统在方法论上则是靠物理学来支撑的。但是，直到现代哲学之前，由数学支撑的逻辑演绎法和由物理学支撑的归纳实验法在本体论上都没能彻底摆脱形而上学。犹如毕达哥拉斯的抽象之“数”和赫拉克利特的具体之“火”在本体论上都是形而上学一样。

巴门尼德的“实体论”把前苏格拉底哲学的形而上学倾向推向了高峰。他们强调“一”是万物之本，是无限的、不可分的、静止的、永恒不变的，并且从“一”的推理开始创造了论证形而上学实体的逻辑形式。这种论证形式以确定存在与思维之间，思想与语言之间的绝对同一性为前提，进而确定了词义的不变性，确定了逻辑形式与宇宙本源之间的绝对同一性，最后导向了“实体”这一最高的形而上学的范畴的出现。它呼应着毕达哥拉斯的数学“一元”决定论和灵魂不灭、灵魂轮回的宗教。同时，绝对同一性正是亚里士多德的形式逻辑的三大原则的出发点，同一律、排中律、不矛盾律在根本上都是要保证逻辑演绎本身的绝对统一性。这种对统一、不变的追求也可以在古希腊人对对立和变化的看法中得到印证。除赫拉克

利特等极少数人之外，古希腊的大多数哲学家都把对立、变化与毁灭、死亡联系在一起，把统一、不变与生成、生长联系在一起。他们认为：对立、变化意味着毁灭，而统一、不变意味着生命。因而，统一确实产生于人类对死亡的恐惧。或许，这种在逻辑上追求绝对同一的传统直到康德的二律背反的出现才逐渐失去了它在哲学方法上的主宰地位。在逻辑上确认绝对的不矛盾性与在本体论上确认宇宙的一元性是相对应的，而在逻辑上承认二律背反与在本体论上承认宇宙的多元性是相对应的。一与多的对立就是形而上学与反形而上学的对立的逻辑形式。从不同的知识背景和哲学前提出发，一个伟大的哲学家很可能被看成是江湖骗子。难道古希腊哲学对宇宙的终极解释不是一种欺骗吗？值得庆幸的是，受骗可以使人变得聪明些。

2·3 对哲学的一种教条式理解

如果按照我国目前公认的哲学观点来理解的话，那么古希腊的自然学者们仅仅因为把某一单一的具体物质（如“火”、“水”、“空气”）或某种物质的抽象（如原子）作为宇宙的本源就被称之为进步的朴素的唯物主义，而柏拉图仅仅因为把“理念”这一非物质的实体作为宇宙的本源就被称之为落后的唯心主义。然而，即便我们不从哲学史的角度看，与赫拉克利特相比，柏拉图的哲学无疑是人类思想史上的一次飞跃性进步，即便我们忽略了柏拉图作为一个哲学巨人的全部价值，仅仅就这种把赫拉克利特称为唯物与把柏拉图称为唯心的区分而

言，我也要说这种区分是对古希腊哲学的一种教条式的庸俗理解，至多只能算作评价哲学史的角度之一（正象我们的哲学讲义仅仅在与辩证法相对立的意义上来规定形而上学一样）。而无论从哲学史的事实的角度看，还是从哲学自身的结构层次上看，形而上学和辩证法之间并不是就只有对立关系，还有从属关系。也就是形而上学首先是本体论，辩证法首先是方法论，方法从属于本体是古典哲学及至近代部分哲学的特征。例如，亚里士多德在本体论上是形而上学的"第一哲学"，而在方法论上是形式逻辑演绎，二者非但不对立，而且统一。再如黑格尔哲学，在本体论上是形而上学的"理念论"，在方法论上是辩证法，辩证法是理念本体自身展开的运动形式'它从属于理念）。因为，无论是确定"火"为宇宙的本源，还是确定"理念"为宇宙的本源，其差别仅仅是外在的，而在内在实质上二者却是一致的：它们都把宇宙的本源、生成、发展、灭亡归结为某种一元的、永恒不变的单一实体，而这正是形而上学，是神学的前奏。"火"这一物质一旦从其他物质中分离出来，被提升到本体的高度，那么它就不再是具体的物质存在了，而是超越一切具体物质的抽象存在了，"火"由万物之一种变成万物之始基和主宰。而这一主宰在性质上与"理念"完全相同：无限、永恒、不生不灭不变。对于这一点，如果用巴门尼德的"实体"与柏拉图的"理念"比较，就更为清楚。正象在等级专制的社会中，一个具体的人一旦被推上了皇位，他便从所有的人中被分离出来，不再是作为一个人，而是作为最高的独裁权力的代表主宰着所有的人一样。所以，判断某一哲学是否形而上学的关键，不在于哲学家们确立的是什么样的"实体"，而在于他们赋予这"实体"的性质；不在于他们是

用物质实体还是用精神实体来规定宇宙的本源，而在于他们是否把某种一元的实体作为宇宙的本源；不在于他们能够给出某种解答，而在于他们给出的解答是终极性的。换言之，凡是把具有无限、永恒、不生不灭的性质和始基、动力功能的一元实体作为对宇宙的本源问题的终极解答的哲学都是形而上学。难道"水"、"原子"对宇宙的主宰作用在本体论的意义上与"理念"、"上帝"对宇宙的主宰作用有什么根本的区别吗？"万物所由之而生的东西，万物消灭后复归于它"，米利都学派的阿那克西曼的这段话与柏拉图对"理念"的描述难道不是如出一辙吗？

在这里，作为宇宙之本源，"水"与"理念"并没有物质与精神、唯物与唯心之别，二者都是人的精神幻象和主观猜测。不是"水"与"理念"实际上是宇宙的本源，而是作为哲学家的人认定二者是宇宙的永恒本体。这种本体论上的万能意识是由认识论意义上的全知意识决定的。相信有一个万能本体主宰着世界和相信有一种全知意识把握着世界是相互对应的。也就是说，有一个只能向全知意识（理智）而不能向无知意识（感官）显现的永恒宇宙的本体，这就是古希腊哲人们的形而上学的自负。这种自负迷惑了人类几千年，直到今天，不是还能经常听到它的回声、看到它的微笑吗？事实上，宇宙是什么？人是什么？宇宙和人的本源、统一性和目的是什么？这些问题对于人类来说是不可知的，永远不会有全知，也永远不会有终极的解答。"是什么？"这一提问与其说是为了找到一个明确的终极解答，不如说是推动人类不断探求的动力，对它的解答是一个无尽头的过程。所谓进步，决不是走向至真至善至美的极点，而是在永远不会完成的过程中的相互参照、比较。孤立的、

绝对的进步是不存在的，存在的只有相互关系中的相对进步。所以，当我们由本体论过渡到认识论时，我们就可以说，凡是在认识论上企图给“是什么？”这一问题以全知性的终极解答的哲学都是形而上学。物质与精神何者为宇宙之本源的分歧仍然是人在自身的局限中对“是什么”的主观解答，是人对自己的局限性和无知的自我意识的心理补偿，是对不可知恐惧和人为逃避。因而，形而上学的意义决不在于理论上的价值，而在于它为实际的人生提供了某种精神慰寄。

在哲学史上，可知论（确信人的全知）和不可知论（承认人的无知）、独断论和怀疑论、决定论和非决定论之争，在最根本的意义上不是理论问题，而是实际人生的二律背反的哲学描述：人生的实际无意义与人必须要为自己找到一种意义之间的永恒矛盾。把这种矛盾放在具体的历史发展中加以考察，哲学上的对立就是人的现实选择的对立：是一元专制？还是多元自由？可知论往往在哲学上走向独断论、决定论，在现实中走向一元专制；不可知论常常在哲学上走向怀疑论、非决定论，在现实中走向多元开放。而且，这种对立还与唯理论和经验论、禁欲主义和享乐主义、社会本位论和个人本位论、形而上学与反形而上学之争相对应。理论上的对立正是人类无法摆脱的矛盾的抽象形式，二律背反是人类的现实悲剧的哲学表达。明于此，也就懂得了古希腊哲学的前苏格拉底学派的形而上学性质——将自然神化为本体。

2·4 在怀疑与确信、不变与运动之间

然而，任何事物都潜含着自我否定的可能性。形而上学的危机已经隐含于前苏格拉底的自然哲学之中。在自然哲学家们对对立、冲突、运动和变化的否定性论述中，透露出了形而上学的统一、和谐、静止和不变的脆弱；在他们对人的理智的全知的坚信中也出现了德谟克利特的警告："不要企图无所不知，否则你将一无所知。"① 这或许就是苏格拉底关于人的无知的著名论述的前兆。在这种处在潜流中的反形而上学倾向中，赫拉克利特占有特别重要地位。他对人、特别是对人的先天平等的强调是古希腊哲学由自然的神化向人的神化的转变的先兆。而他对冲突、对立、运动的深刻理解就是对永恒不变的形而上学实体的否定。尽管他对运动的哲学理解是与他把宇宙的本源归结为单一的"火"这一形而上学的命题相伴而行的，尽管他也象毕达哥拉斯、巴门尼德等人一样崇尚"一"，认为"从一切产生一，从一产生一切"，他也强调过"唯一"、"不灭"等思想。但是，"一切都是斗争所产生的"、"战争是万物之父，也是万物之王"的观念就是对"一"的否定；"我们走下而又不走下同一条河流，我们存在而又不存在"，"万物皆流，无物常住"等命题就是对"火"的形而上学性质的否定。② 这以后，阿那克萨戈拉将心灵视为本体，加速了人的神化的哲学进程。

---

① 《古希腊罗马哲学》，商务印书馆1982版，第113页。

② 参见《古希腊罗马哲学》第二部分，商务印书馆1982年版。

而恩培多克勒的多元论（四种原素在两种原始力量的作用下创造宇宙）既发展了赫拉克利特的斗争产生一切、万物皆流的观点，又是对巴门尼德的一元决定论的反叛，对唯一的形而上学实体的否定。“原子论者”似乎意识到了这种矛盾，因而他们企图调和一元论与多元论、永恒不变和万物皆流之间的对立。他们既确认原子的本源性、不可毁灭性，又确认宇宙是处在永恒的运动中。这种调和是无力的，它们只有在相互否定的对立运动中才能显示出各自的生命力。运动便意味着不断地创造和毁灭，这本身就是对原子的不可毁灭性的否定。更重要的是，从赫拉克利特到德谟克利特，自然哲学家们几乎无人不感叹生命的短暂有限和变幻无常，感叹不可抗拒的悲剧命运使生命显得那么偶然和脆弱。而对于反形而上学来说，这种来自生命深处的人生体验要远比抽象的理论更彻底、更关键。甚至在赫拉克利特看来，善与恶、生与死、梦与醒、老与少是同一的，人生根本没有这些分别。而德谟克利特则说：“逃避死亡的人是追逐死亡。”①

正是在这种哲学的内在分裂之中——形而上学与反形而上学之间的对立——出现了以普罗泰戈拉为代表的智者学派，这一学派本身就表现出了哲学的内在分裂。一方面，他们对前苏格拉底时期的那些哲学体系对宇宙、对人、对现实的所有规定都抱有怀疑，对于神也同样如此。普罗泰戈拉公开宣布：“我没有把握说他们（指神）存在或者他们不存在，也不敢说他们是什么样子；有许多东西是我们认识不了的；问题是晦涩的，人生是短促的。②而且，他认为每一个问题都不是一元

① 《古希腊罗马哲学》，商务印书馆1982年版，第116页。

② 同上书第138页。

的，而是都有两个相互对立的方面。他一反过去的哲学家们把运动视为毁灭的同义词的观点，认为运动的停止才是毁灭，运动是好的，静止是坏的，无论是对于人的灵魂还是对于自然的物质莫不如此。智者学派的高尔吉亚干脆就走向了彻底的怀疑论和不可知论。他确立的三条哲学原则是：1.无物存在；2.即便有某物存在，也是人无法认识的；3.即便能认识也无法把这种认识传达出来。关于一与多的关系，他既否定存在着“一”，也否定“多”的存在。其结论是，存在与思想无法同一，所想的东西并不存在，存在是思想不到的。在伦理学上，智者学派突出地强调个人和自由。也许正因为如此，亚里士多德在《形而上学》中才认为“智者的学说是一种貌似哲学而并不是哲学的东西。”另一方面，普罗泰戈拉又确信“人是万物的尺度，是存在的事物存在的尺度，也是不存在的事物不存在的尺度。”甚至在他的理论中能够看到贝克莱的“存在就是被感知”的命题。他认为“对他呈现”就是“他感觉”，感觉永远是对存在的感觉，存在永远是向感觉呈现的存在。可以说，智者学派对人的确信开创了西方的“人类中心论”。这种对人的确信象巴门尼德对实体的确信一样，必然走向形而上学的神化。因为最值得怀疑的恰恰不是别的什么，而是人本身。

怀疑与确信是生命的对立两极，无法沟通。怀疑精神是西方思想史上的黑色幽灵，是形而上学的掘墓人，它使任何企图寻找终极意义的努力化为泡影，使一切庞大的哲学体系从根基上动摇。怀疑精神总是在你坚信前面的路一定会通向绝对真理的时候，告诉你每条路都没有终点，终点的别名不是真理而是谬误，不是生命的发现，而是死亡的坟墓。而确信精神是人类思想史上的火把，是人类精神上的支柱，也是形而上学的

人性根据之一。它总是在这个无意义的世界上人为地为人类找到某种值得活下去的明确意义，在你走投无路之时告诉你再坚持一下就会望到依稀的星光，这星光肯定要引你走向幸福的归宿。正是这种怀疑使形而上学不断地遭到冲击；正是这种确信使形而上学得以延续。古希腊哲学在这种确信中由神化自然的形而上学走向了神化人的形而上学。“火”能够主宰宇宙时“火”就是上帝，人能够成为万物之尺度时人就是上帝，凡是能够主宰万物的单一实体都是上帝。因此，形而上学能够成为上帝存在的最好的哲学论证。

在古希腊的神话中，人们看到的神是想象力的虚构；在前苏格拉底派的哲学中，人们看到的神是理智的虚构。前者是非自然形态的超自然，后者则是自然形态的超自然。在超自然的意义上，神话中的宙斯和哲学中的“原子”是同一个东西——形而上学的本体。

三、神化人的形而上学

3·1 最高智慧：承认自己无知

全部哲学的发展是由对自然的研究转向对人的研究，古希腊哲学则在形而上学的范围内完成了这种转变，也就是从神化自然到神化人。而苏格拉底正是这种转变的关键人物。苏格拉底曾声称研究自然与他毫无关系，对人和社会的研究才

是他的中心，伦理学上的“至善”是苏格拉底要研究的核心问题。如果说，在苏格拉底之前的哲学家们相信“知识即美德”，而苏格拉底则相信“美德即知识”。尽管尼采曾在他的所有著作中全力诋毁苏格拉底，把他作为理智、文明的别名加以抨击，说人类的堕落始于苏格拉底式的智慧，苏格拉底是文明的全部虚伪性的始作俑者。这种诋毁使我想起苏格拉底在世时所受到的攻击。在当时的雅典，苏格拉底被视为第一恶人，是引诱年轻人走向道德败坏的巫师。据说，苏格拉底被判死刑的根据是：苏格拉底是一个作恶者，是一个怪异的人，他窥探天上地下的事物；把坏的说成好的，并且以这一切去教导别人。或许，更充分的、更有说服力的理由是民主派的人们认为他勾结贵族。不论尼采的抨击和雅典的判决是否公允，但是有一点是可以肯定的，在苏格拉底之前，没有人敢对神如此亵渎，更没有人敢宣布最高的聪明是能够意识到无知。他的这种怀疑神的精神和惊人的坦率，确实在哲学史上留下了不灭的印迹。二十世纪科学哲学的主要代表人物之一波普尔，就把苏格拉底对无知的自觉意识作为他的证伪哲学的源头之一，并把在苏格拉底受审时持同情态度为他辩解的色诺芬关于任何知识都是猜测的观点作为证伪方法的基础。显然，尼采的诋毁和波普尔的赞美都是各取所需。而我认为尼采与波普尔都有合理之处，他们的不同态度正好证明了苏格拉底本身的矛盾性。

苏格拉底并没有摆脱普罗泰戈拉式的内在分裂。普罗泰戈拉既怀疑又相信，苏格拉底亦然，他既怀疑神又相信神。他一方面表现出少有的对神的不敬，而不敬神正是他被判处死刑的原因之一，而且在他对神的怀疑中还流露出某种程度上的轻蔑。但在另一方面，他又把自己对人的无知、德行的研究

称之为履行神的使命。他公开宣称自己的研究不听命于人而听命于神。他对死亡的旷达态度，与其说是来自他对死这一必然的理智清醒，不如说是来自他对“灵魂不死”的信仰。他虽然并不惧怕现实人生的苦难，但他还是坚信在死后的另一个世界中的生活将是幸福的，他甚至以死后能与诸多在坟墓中安息的杰出人物进行冥府的心灵对话而自豪。他说：“死别的时刻已经到了，我们各走各的路吧——我去死，而你们去活。哪一个更好，唯有神才知道。”① 坚信心灵的不朽就是人的神化、形而上学化。

然而，我认为，苏格拉底最伟大的地方在于他以神的至善为参照系，第一次在人类思想史上揭示的人的局限。他认为，只有神才配得上智慧，神的解答是为了指出人的智慧并无多大价值、甚至全无价值；神并不是在说苏格拉底，他仅仅是用我的名字作为说明，神好象在说：人们呀，唯有象苏格拉底那样知道自己的智慧实际上是毫无价值的人，才是最有智慧的。② 这种揭露正好与他相信灵魂不朽的态度相对立，是对神化人的否定。或许，中世纪哲学中神之伟大与人之渺小的对立就来自苏格拉底。同时，苏格拉底本人在行为方面的禁欲主义的道德倾向正是基督教人格的标志。心灵的纯洁是至善的境界，进入这种境界与有无知识无关，需要的只是坚定的信仰。

---

① 转引自罗素《西方哲学史》上卷，商务印书馆1982年版第125页。
② 参见《古希腊罗马哲学》第九部分。

3·2 在深渊与顶峰之间的柏拉图

继苏格拉底之后，古希腊哲学史上的两个最有光彩的名字出现了：柏拉图和亚里士多德。他们把古希腊的形而上学推向了最高峰。但是，从哲学方法上看，柏拉图与亚里士多德却代表了两种不同的倾向。作为苏格拉底的弟子，柏拉图的哲学全面而深刻地展开了其师的二元对立；作为柏拉图的门生，亚里士多德企图调和其师的二元对立。我认为，尽管柏拉图是西方哲学史上的大形而上学者，但是，与亚里士多德相比，柏拉图又是历史上最早的、最大的反形而上学者。柏拉图是个体验型的哲学家，是喜欢走极端的天才，他的全部理论不是建立在理智之上的，而是建立在对人的必然分裂的体验之上的，是生命本身的活力、冲动以及由此而来的直观的、想象的洞见支撑着他的形而上学的本体论；而亚里士多德是知识型的哲学家，是喜欢中庸的学者，他的理论是建立在与人的生命冲动格格不入的思辨理性之上的，形式逻辑的方法论支撑着他的"第一哲学"的本体论。

我说柏拉图是大形而上学者，其证据有目共睹，"理念论"以及"理想国"都是一种终极的解释，对至真至善至美的追求也是指向一个最终的目的论意义上的彼岸。甚至柏拉图的那种纯精神性的恋爱观也是形而上学的。"柏拉图式的爱情"和"柏拉图式的理想国一样"，已经成为某种不可能实现的奢望的象征。我说柏拉图又是最大的反形而上学者恐怕难于被人们广泛地接受，特别是在中国，柏拉图是作为客观唯心主义的

祖师爷印刻在人们的头脑中的。但是，从柏拉图的整个哲学倾向上看，他确实是形而上学的最早的掘墓人之一。他或许是西方哲学史上第一位以哲学家的身份深切地感受到肉与灵、感性与理性、现实和理想、自然与人工、人与神之间的不可调和的对立的哲学家。因而，他在走向超验的极端的同时也走向了对现实的、可感的、人工的东西的绝对否定。他的哲学出发点与其说是"理念"，不如说是批判的态度。他对人的怀疑、特别是对作为感性生命的人的怀疑是彻底的，对现实的批判也是毫不留情的。可感的事实以及人的感官是不真实的，真理存在于人未出生之时与神、与自然浑然一体的状态之中，现实的人、活着的人都是被人工所创造的一切欺骗了，必须用回忆来否定现实人生，回归到人类出生前的本真的生命状态。回忆不仅是怀旧，而且是认识绝对真理，领悟"理念"、走进"理想国"的必经之路，是人复归于人的唯一方法："并没有什么教学，有的只不过是回忆罢了"。柏拉图认为人的肉体导致了双重罪恶：首先是认识论上的，肉体在我们认识世界之时通过感官歪曲了认识对象，使我们看起东西来象蒙上一层雾一样模糊不清，或象通过哈哈镜看世界一样。这种肉体存在一天，人也就无法真正地认识世界。其次是伦理上的。肉体是人的情欲的根源，它使人处在对现实功利的无穷尽的贪婪之中，堕落为耽于声色的禽类，妨碍了对"至善"的追求。因而，肉体是一切苦恼、一切虚伪、一切堕落的万恶之源。而人的拯救是一个不断地超脱肉体、进入纯精神的过程。纯洁化所要求的正是肉与灵的绝对分离。灵魂不死的信念使柏拉图象苏格拉底一样坚信，死是一种解脱。同样，真正的哲学家永远追求灵魂的解脱，真正的哲学就是为了论证这种解脱以及为人

们指出一条正确的解脱之途。因此，柏拉图在认识论上否定感性，高扬理性；在伦理上否定纵欲，主张禁欲；在社会历史观上，否定现存秩序，强调“理想国”，通过这三个方面的否定和肯定，达到至真、至善、至美的“理念”。但是，必须强调的是，柏拉图在方法论上是个神秘主义者。对“理念”的认识不是理智上的、清醒的、逻辑的把握，而是神秘的体验中的“洞见”。这种“洞见”所需要的精神状态是激情的狂迷，是类似酒神精神的酩酊大醉，是音乐式的顿悟。因而，柏拉图的哲学不是知识，而是信仰。

从上述的观点中我们能够发现，柏拉图哲学的实质不是一元论，而是二元论。也就是说，他的哲学外壳是一元的理念论，万象归一的终极主义，而在内里则是二元论，是现象与本质、感性与理性、现实与理想、肉与灵的绝对对立。柏拉图哲学的否定方面和肯定方面都带有极端的性质。这是用抽象的哲学形式来传达古希腊悲剧所体现的生命悲剧，是对现实人生的绝对怀疑。正因为有绝对的分裂、绝对的不真实、绝对的堕落、绝对的怀疑，才会有对一种超越性的绝对的统一、绝对的真实、绝对的解脱——“理念”——的绝对确信。对肉体所带来的苦难的体验使柏拉图走向了精神的伊甸园。超越人自身（表现为理智对情欲、本质对现象、灵魂对肉体、理想对现实的超越）的冲动推动着柏拉图向上升华，升入神所居住的天宇的最高点，而这种升华以及俯视正是因为他曾经在现实的悲剧深渊中向下沉，沉入最底层，这就是基督教中的天堂与地狱的对立。生命的两极——堕落与超越——在柏拉图的哲学中走向了各自的极端。因此，柏拉图才认为，要获得关于本质的确切知识，在尘世中是我们根本力所不能及的，至少也是非

常困难的。一个哲学家应该全力反驳关于事物的一切论证。如果所有反驳都被否定，那么，坚持反驳的人是懦夫，放弃反驳而接受被反驳的学说的人就是勇士。这不是一次四平八稳、方向明确的航行，而是冒险，是在充满险滩暗礁的、迷雾笼罩的大海上冒险。从这种哲学态度出发，他对前人的思想的批判和吸收都是指向形而上学的"理念论"的确立及其论证的。他对现实彻底失望，对"人是万物的尺度"和"万物皆流"持批判态度，但他相信毕达哥拉斯、苏格拉底的灵魂不朽说和解脱论，相信巴门尼德的实体永生不灭、永无变化的理论，相信永恒的、目的论意义上的"至善"，相信人的感觉绝对不可靠，人的肉体绝对堕落，相信人的精神绝对可靠、人的灵魂终能超越，通过领悟"理念"而进入真善美的"理想国"——永恒与无限。

我认为，是古希腊神话中所蕴含的酒神精神与日神精神的对立构成了柏拉图哲学的基础。对于现实人生，柏拉图具有日神精神的清醒、冷静，而对超现实的"理念"，柏拉图又迸发出酒神精神的迷狂、沉浸。这种对现实悲剧的理性主义的清醒和对自我超越的神秘主义的狂迷形成了不可调和的二元对立。而此种矛盾，几乎存在于所有伟大人物的身上。从这里也可以发现，为什么柏拉图的哲学既能通过新柏拉图主义而深刻地影响基督教神学，影响西方的理性主义哲学，又能对西方的非理性主义哲学产生极大的影响，就在于他的哲学是矛盾的，是一元论中的二元论。

3·3 无对象感觉——一种奇特的抽象

柏拉图的"理念"是虚幻的，因而，对"理念"的柏拉图式的直观"洞见"也必然因其对象的虚幻性而变得十分神秘。当这种"洞见"与神的启示、恩赐结合在一起，表现为"灵感式的顿悟"时，人的生命中就会出现一种罕见的沉醉状态。这是既非理智又超越日常经验的、来自人的生命底层的最高感觉。是以虔诚的信仰为基础的全身心奉献。康德称之为"理性直观"，我认为称为无对象感觉更为合适(我的这样称呼，也是因为用理性一词，在中国很容易被误解、被歪曲)。也就是对人在意识到了现实中自身的有限性时，从生命的本能中所产生的自我超越欲的内在感觉、体验。所有的神话和形而上学的本体都是这种自我超越欲所产生的幻象。正因为它无法转化为现实的经验对象，只存在于人的虚构中、想象中、思辨中，所以对它的感受、体验和领悟就必然是神秘的。现实的自我超越的不可能就决定了人在幻想中的超越欲永远不会有确定的、具体的、能够直接呈现于感官的形式。与我们对一棵树、一个异性、一场战争的感觉相比，对自我超越欲的感觉因其欲望本身没有现实的、具体的可感对象，因而也就是对"无"的感觉，是精神对精神的感觉。渴望成名的欲望有实际的权力、社会地位相对应，渴望享乐的欲望有可感的食品、异性、金钱相对应，渴望求知的欲望有无穷无尽的自然现象、社会现象、人的行为作为对象……除了人的自我超越欲没有具体的、实际的对象外，人的其他欲望都有现实的具体对象。因而，除了自我

超越欲不能实现之外，其他的欲望都能实现。你可以当国王，统治千军万马，可以当资本家，拥有亿万财产，可以找到最漂亮的女人；然而，你就是无法克服人的有限性，就是不能超越自身。任何人在自己的局限面前都无能为力。但是人还是企图尽全力来达到超越。

当人能感觉到有某种内在的欲望在生命中升华，而又没有任何具体的对象为感觉提供一个目标、一个落脚点时，其感觉越强烈、越执着，感觉就越朦胧、越神秘。于是，人只能用纯精神的创造为自己幻想出一个本来并不存在的对象，这就是形而上学的本体、宗教中的上帝和审美中的某种境界。这是对“无”、对“不可知”、对“永恒和无限”的感觉、体验，是人类的一切精神活动中的顶峰境界。这境界可以转化为哲学的抽象形式（形而上学和不可知论），可以转化为宗教信仰（上帝、十字架），也可以直接成为诗。在这个层次上，形而上学、宗教和诗是相通的。柏拉图在迷狂中对“理念”的洞见，庄子在凝神于“一”之中对“道”的顿悟，圣·奥古斯丁在虔诚的祈祷中接受了上帝的启示……这些与但丁对“天堂”、卡夫卡对“城堡”、贝克特对“戈多”的感觉与体验是等质的。“无对象感觉”的抽象，决不同于理智对经验的抽象。前者是不确定、不清晰的，是不可言说却能从情绪上渗透整个身心的神秘；后者则是确定的、清晰的，是可言说又能在理智上说明的明确。或许，中国古代的道家哲学中所谓的“大象无形”即是指此而言的吧。音乐之所以能成为艺术之王，之所以比任何其他的艺术形式都抽象、都神秘、都有穿透力，就在于音乐形式与无对象的感觉之间有着最直接、最内在的对应性，音乐是传达无对象感觉的最佳形式。哲学家（特别是形而上学者们）与艺术家的区别只

在于：哲学家总想用明确的概念、范畴、语言去规定和传达这种本来无法规定、无法用语言传达的生命体验，总企图通过严密的逻辑推理去论证这种本来无法论证的感觉，其结果往往使无对象感觉变成某种抽象的实体，使之与来自生命本能的超越冲动之间的血肉联系被理智概括和逻辑论证的介入而人为地切断。从而把形而上学的本体变成一种与人的生命毫无直接关系的、外在于生命本身的主宰者，这就是生命的创造物异化为对生命的束缚。在这个意义上，尼采认为理智及其文明是人的堕落便有其合理性。理智的作用不仅在形而上学的层次上束缚着人，而且在科学的层次上也有异化人的一面。科学如果不与民主相伴，如果只有科学而没有艺术，那么科学将成为人类的瘟疫。因为人类与生俱来的破坏性、独裁欲在没有限制的情况下，就会利用一切手段来达到唯我独尊的目的，而科学正是最好的手段之一。民主、艺术不只是科学的同行，更是制约科学被人的权力欲所利用的手段。

艺术家不同于哲学家，他只忠实于生命的本能冲动，不经过任何理智的介入而直接呈现无对象感觉，感觉过程的完成就是艺术呈现过程的结束——艺术作品的诞生。艺术作品作为“无对象感觉”的纯形式一旦出生，便进入一个新的感觉运动的过程。因而，艺术创作是将无对象感觉形式化，审美是通过艺术形式来唤醒沉醉的无对象感觉（当然，这是指高层次的艺术），它是人的全部生命的一次性启动和完成，其开放性将唤起无尽的生命运动。人们常常把审美称之为心灵的故乡，或许是因为审美中人的生命状态与人对故乡的感受有相似的地方：故乡意味着生命的诞生，意味着生命对世界的第一

次感受，意味着童年时代的本真的生命，这一切都充满了新奇和真诚。所以，形而上学的理智概括常常导致生命的自我封闭，而艺术的感性呈现只能走向生命的自我开放，宗教或许是介乎于二者之间的过渡，伟大的哲学家和伟大的艺术家的身上都有某种程度的宗教感。然而，由于宗教总想通过禁欲来达到人的自我超越，所以它对生命所起的作用往往类似于形而上学。

形而上学追求永恒真理，企图为宇宙、社会和人生寻找固定的模式；宗教追求永恒的信仰，企图为人生寻找固定的支点和目标；而艺术、审美所追求的是生命的瞬间完成，完成后便因其无法重复和独一无二而成为永恒。艺术所企及的仅仅是接近、完成生命本身。

好在柏拉图的形而上学是诗化的、音乐化的哲学，“理想国”的虚幻并不影响他对生命悲剧的体验。他的哲学的二元性也可看成是理智与审美的对立。在那狂迷的洞见中，柏拉图或许真的在精神上达到了“理念”世界，而我却借助于这洞见之光，看见了他的“理想国”正在坍塌。

3·4 走在平坦大路上的亚里士多德

如果说柏拉图是借助于灵感的飞腾从无底深渊上升到遥远的云端，那么亚里士多德便是平地起步，试图借助于理智的阶梯一阶一阶地登上天界。柏拉图哲学有点象主教布道，亚里士多德则是第一个象学者一样的著书立说者。尽管亚氏是柏拉图的学生，但是两个人在哲学气质上相差甚远。“我爱我师，

但我更爱真理”，亚氏的这句名言可以译为：“我爱我师，但我更爱理智”。他在古希腊、甚至在全部哲学史上都可算作是最有系统的、条理清晰的哲学家，在这方面堪与他媲美的或许只有黑格尔。亚氏无疑是一位系统地、清楚地、有条理地传授知识的好老师，而决不是一位能够激发学生的生命的激情和灵感的预言家。逻辑和常识使他的哲学中有一种没有任何生命深度的平庸感。作为无所不包的哲学家，亚氏甚至什么有价值的东西也没有留给后人。他太全面了，以致全面得叫你不想再看一眼；他太细腻了，以致细腻得令人想起女人绣花的情景。作为一个哲学家，亚里士多德什么都不缺，只缺少生命的热量。如果面对一片陌生的土地，柏拉图会全身心的一跃而投入进去，而亚里士多德起码站在边缘上转上好几圈，然后再试探着，一步步地向前走。柏拉图喜欢深渊与高峰之间巨大反差，亚里士多德则喜欢平缓的、与大地相连的丘陵。在任何深刻的意义上，亚氏都没能超越他的老师；但在普及的意义上，亚氏处处胜过他的老师。柏拉图的神秘主义在亚氏那里变成了教科书。尽管在我看来罗素在气质上属于亚里士多德式的哲学家，但是他对亚氏的评价却意味深长：“他（指亚氏）的前人的错误是青年人企求不可知的事物而犯的那种光荣的错误；但他的错误则是老年人不能使自己摆脱于习俗的偏见的那种错误。他最擅长于细节与批评；但由于缺乏基本的明晰性（这点我不能同意——引者）与巨人式的火力，所以他并没有能成就很大的建设工作”。① 使本来不可知的东西人为地变成可知的，只能是在烈酒中掺入大量的水，稀释得平淡无味，谁都可

① 《西方哲学史》上卷，商务印书馆1982年版第211页。

以尝一口。这种感觉也许是从我第一次读亚氏的《诗学》便开始了。这本公认的西方美学史上，甚至是世界美学史上的第一本系统的专著，在某种程度上已经使后人失去了进行自我判断的信心，亚里士多德的名字和《诗学》在美学界的声望作为人人必须接受的背景左右着人们的阅读。但是，看过后我很失望，而在当时又不太敢明确地表示这种失望，深恐因自己的肤浅而亵渎了一部里程碑式的著作，况且亚里士多德早已带上了神圣偶像的色彩。后来重读一遍，失望的感受更为强烈。我不否认他的某些提法是明智的，但是艺术在这里被机械化、模式化了。在他的理论中无论如何也感受不到古希腊悲剧所具有的震撼力量和人性深度，酒神精神已荡然无存。他对艺术的分析缺乏审美体验的先导，太理智、太逻辑、离艺术自身的审美特性距离太远了。一部主要是论述悲剧的美学著作尚且如此呆板，由此便可以想象他的哲学了。

不能否认，亚里士多德确实是古希腊哲学的全面总结，你也可以说亚氏是古希腊哲学的顶峰，但只有在形而上学的意义上才能成立。正因为他的哲学太全面，所以它圆滑、封闭，没有棱角。亚氏哲学在各种方向上提出的命题构成了一个完整的、不可进入的、一旦进入便无法跳出的圆周。他颇为喜欢"批判"这个字眼，但是他的哲学与其说是批判，不如说是解释或注释。在每一个哲学问题上，他很少有新颖而独特的看法，但又对每一个问题都说上千言万语。他的逻辑学为形而上学提供了严密的论证形式，形式逻辑的三定律恰好与形而上学的本体所具有的统一性相契合。演绎法的全部前提是必须以一个自明的、正确的命题为起点，而形而上学的本体性质正是自明的、绝对正确的。从这种意义上看，逻辑演绎是一种先

验的方法(不同于康德的先验综合判断)，它就是为先验的形而上学服务的。他的伦理学的理性即幸福的标准为形而上学提供了人性基础，中庸原则(颇似孔子)为形而上学找到了行为上的对应性。如果谁能够在道德上达到亚里士多德的标准，谁就会成为标准的人，而这种标准的人似乎可以成批"生产"。在一切都可以平均化或中庸化的伦理王国中，人不应该有自己的特性。他的政治学对国家的至上权力的竭力肯定和他关于人的著名定义"人是政治的动物"不仅为形而上学提供了现实社会的证明，而且是哲学史上最早把人群体化、权力化的理论和"社会本位观念"的人性基础（历史的发展似乎和亚氏开了个玩笑，他的这一理论的现实对应物不在西方而在东方，西方人从一开始就以"个人本位"来对抗"社会本位"，东方则一直处在"社会本位"的阴影之中。如果亚氏生于中国，他或许也成为孔子似的圣人)。他的物理学对线性因果关系、自然目的论和不动的推动者的论述为形而上学找到了自然界的支撑点，并成为西方的机械自然观的源头，直接影响过牛顿的自然观(第一推动和绝对时空)。而他的"第一哲学"正是上述一切的综合，是统帅他的理论的最高原理。虽然他也谈论神，把一切归于神，但神在他那里很少有信仰的色彩，而是一个理智的人对神的远距离观照。因而，他的哲学无论从哪个角度讲都不具有宗教体验的深度。神在他那里不过是抬高灵魂和理性的地位的道具。他把神与灵魂、理性合一，认为宇宙万物可以分为三个等级：一是可感觉、可毁灭的——植物与动物；二是可感觉却不可毁灭的——天体；三是既不可感又不可毁灭的——人的理性、灵魂和神。从动与不动的关系的角度看，运动的便可感觉、可毁灭，只有不动者才不可感觉、不可毁灭，才是

无限、永恒。人的理性、灵魂和神是不动的，它们的不可毁灭性、超感觉性使之成为“不动的推动者”(这种对动与不动的理解和赫拉克利特的理论正好相反)。对于亚里士多德来说，神学和形而上学是一而二、二而一的，都是研究“不动的推动者”的学问。他的“四因论”中处在最高地位的“目的因”就是人的心灵。在心灵与肉体的关系上，亚氏应用了他的形式与质料的原理。形式是本质的、不朽的、富于创造力的，而质料是非本质的、可朽的、静止的，是形式给质料以生命。心灵是形式，肉体是质料，心灵是肉体的目的和统一性所在。进而他又将灵魂分为两部分：理性与非理性。理性是普遍、是共性、是使人达到完满幸福和神圣的东西，而非理性是特殊、是个性，是使人堕落和庸俗的东西。从理性上看，人是同一的，从非理性上看，人是相互区别的。因而，心灵的不朽或理性的不朽并非个人的不朽，而是一种抽象的、分享着神的永恒的不朽。从这里我们可以看出，理性、灵魂在亚氏那里已经取得了与神一样的本体地位，而任何东西一旦上升为形而上的本体，便成为宇宙、人生、社会的本源与主宰，成为了神。这种对人的理性的至上地位的强调和对国家至上地位的强调是完全一致的。至此，古希腊哲学中人的神化、本体化、形而上学化全部完成。从前苏格拉底学派的自然之神化到苏格拉底以后的人之神化使古希腊哲学的形而上学为中世纪的基督教神学的产生提供了最佳的理论起点。

四、为形而上学之墓掘第一锹土

4·1 走向悲观与多元的希腊化时期

然而，古希腊哲学在建立起辉煌的形而上学的大厦的同时，也开始挖了这座大厦的墙脚。如前所述，赫拉克利特的“万物皆流”、“对立产生一切”，智者学派的怀疑精神，恩培多克勒的多元哲学，原子论者的永恒运动，苏格拉底对无知的论述，柏拉图哲学的一元论外壳中所包裹的二元论以及他所高扬的酒神精神式的非理性狂迷，……都为形而上学的未来坟墓掘出了第一锹土。与之相对应的是古希腊的史诗、悲剧，它们对后代的影响致使形而上学很难在人的心理上、情感上取得独尊的地位。冲突、拼搏、毁灭、死亡，古希腊的形而上学是在古希腊悲剧的血泊中、恐惧中建立起来的虚幻的哲学大厦，正是古希腊人对自身的悲剧命运的焦虑、恐惧、神秘感和超越欲，构成了形而上学得以诞生的最佳基础，同时也预示着形而上学的必然没落。我总觉得，与古希腊的神话和悲剧中所体现出来的如醉如狂的酒神的悲剧体验相比，古希腊的形而上学是贫血的表现，是一个苍白的虚弱书生所发出的怯懦的呻吟，是对苦难世界的逃避。无论多么严谨、多么完整、多么明确，多么虚玄，理论一旦缺乏血的颜色、肉的抖动就会失去生命的深度和力度。这或许是一种偏见，但我始终改变不了读那些

形而上学的著作时所感到的窒息。

另外，古希腊形而上学的没落的征兆也表现在亚里士多德的统一的哲学体系之后的多元分裂之中。如"犬儒派"、"怀疑派"、伊壁鸠鲁"、"斯多葛"。在哲学的讲台上，没有人能再扮演主角，总有些不知天高地厚的人使站在讲台上的人难堪。"犬儒派"颇似中国的老庄，主张回归到一种最原始、最朴素的自然状态之中，他们的名言是"象狗一样生活"。这个学派的最重要的代表人物狄奥根尼据说住在一个原始时代用于埋死人的大瓮中，拒绝接受一切世俗的诱惑，他认为只要人能对世俗的一切无动于衷，便能摆脱恐惧，这是一种出世主义。他对大自然的钟情表现在这种态度中：有人问他需要什么恩赐，他回答说："只要你别挡住我的阳光"。而且，"犬儒派"对世界还有一种"玩世不恭"的态度。如果说，亚里士多德、古希腊哲学在整体上表现为对世界、对人生、对现实的肯定的、进取的乐观主义，那么，从"犬儒派"开始就有了一种否定的、颓废的悲观主义，"玩世不恭"、"回归自然"、"出世主义"都根源于一种悲观主义。这种悲观主义在"怀疑派"哲学中表现得更彻底，尽管它有些抽象。以皮浪开始的怀疑主义从认识论的角度表现出一种对世界、对人的绝望：不仅对感官经验加以怀疑(这种怀疑似乎存在于整个古希腊哲学中)，更重要的是对道德、对理性、对逻辑的彻底怀疑。他们认为一切都是人的幻象。"我们谁也不知道任何事物，甚至于不知道'我们究竟是知道某物还是什么都不知道'。我们也不知道是不是有东西存在。"① 彻底的怀疑主义必然走向绝对的不可知论。但是，非常奇怪的

---

① 《古希腊罗马哲学》，商务印书馆1982年版第341页。

是，这个在亚里士多德之后持续了二百年之久的怀疑思潮，居然只在历史上留下很少的资料，以至于我怀疑是不是当时的哲学家们出于一种恐惧的、或极端自私的心理有意忽略了这个哲学流派。但是，资料可以消除，而根植于人性之中的怀疑精神却无法根绝，只要有人在就会有怀疑。怀疑就是求知和探究的别名。

4·2 享乐与禁欲的生命两极

与"犬儒派"相对立的是"伊壁鸠鲁"，"快乐就是善、就是道德、就是人生的目的"。这个学派的最高哲学原则完全是现世的。快乐就是幸福生活的开端和归宿，没有欲望，抽掉爱情以及视觉听觉的快乐，也就没有善。更为极端的是，他认为一切快乐都是肉体的快乐，心灵的欢乐来自对肉体欢乐的观赏："一切善的根源都是口腹的快乐，哪怕是智慧与文化也必须推源于此"。① 人的恐惧根源于宗教和怕死，医治这一恐惧的最好药方不是神的拯救或形而上学的安慰，这一切非但不能使人摆脱恐惧，而只能使人受到致命的伤害。消除恐惧的最好办法是现世的享乐。人体验不到死，因为人在死的同时也就失去所有的感觉。所以，怕死是愚昧的表现。在这里，伊壁鸠鲁一反他以前的所有伦理学，把肉体提高到至善的位置，把享乐作为生命的本质，这也就是把一切精神性的虚构彻底粉碎了。精神高贵吗？理性和智慧是人之所以为人的根据吗？神和形

---

① 转引自罗素《西方哲学史》上卷，商务印书馆1982年版，第309页。

而上学能够拯救人类吗？然而，失去了肉体的快乐也就失去了一切。而这种快乐主义的伦理学在哲学本体论上的支柱是原子论以及对运动的强调。这种哲学被伊壁鸠鲁的弟子卢克莱修用诗的形式表达得极其完美。《物性论》是一本系统的敌视宗教、反形而上学的书。但是，这部著作被随之而来的神学时代湮没了，直到文艺复兴才重见天光。然而，我们也不能说伊壁鸠鲁的快乐主义是一贯的、无矛盾的。相反，他的理论中同样充满了难以弥合的矛盾。他在高扬肉体享乐的同时，又把理性的、精神的恬静安宁视为最高的快乐。他认为理性使我们如此完备地得到生命所能得到的一切快乐。在异性的关系上，他的追求颇似柏拉图的精神恋爱，他肯定爱情而否定性欲，认为性交从来不曾对人有过好处。但是，伊壁鸠鲁的独特价值主要在于他对享乐、对肉体的肯定，他的理论对后代的影响也主要在这方面。因为在古希腊，强调理性、德性、安静即幸福、即善的伦理学已是老生常谈，所有的哲学家几乎都不得不这样说。所以，伊壁鸠鲁的肉体意识就显得格外醒目，即便在今天读起来，也有震撼的作用。在现代，真正具有伊壁鸠鲁的意识的人也许要算英国著名作家劳伦斯了。他的小说使一向被视为低贱的肉体崇拜，上升到一种宗教的境界，并蒙上了神秘的色彩，在他的笔下，肉体的细微感觉和力量使精巧的理性、精神显得相形见绌。即便在弗洛伊德的性心理学中，也体验不到劳伦斯所达到的深度。

与伊壁鸠鲁相对抗的是“犬儒派”的继承者“斯多葛派”。这派的代表人物和创始人芝诺从来对哲学的形而上学不感兴趣，只重视现世的人生问题——道德。德行即是善，当人从世俗的欲望中解脱出来之后，就有了完全的自由。这是与伊

璧鸠鲁完全相反的。而且，斯多葛派有一种不近人情的冷酷，他不仅要消除引人向恶的情感，而且要压抑一切感情，连同情心也不能有，因为一切情感都有碍于道德上的纯洁和意志自由。但是，他们又提倡一种抽象的仁爱，爱自然、爱人类、爱神。在人与自然的关系上，斯多葛主义者与庄子有某种共同之处，认为人与宇宙的和谐是美好的，并把这种和谐的关系解释为人类的宿命。这实际上是用自然决定论的形而上学来对抗神意决定论、人意决定论的形而上学，有一种向前苏格拉底哲学的神化自然复归的倾向。与之相适应，他们在认识论上相信天赋观念的真理性，在政治学中高扬天赋平等。但是，斯多葛派自身的矛盾也无法避免。自然决定论与人的自由意志是对立的(任何决定论都与人的自由相对立)，既然把人的命运解释为自然的宿命，人还有什么自由可言呢。也许，在某些人看来，他们的博爱主义与人人天生平等的观念是一致的，但这只是表面上的一致，而实质上是矛盾的。因为博爱是一种与人的个性自由、平等相对立的无差别的平均主义之爱，而天赋平等则是以尊重个人的先天权利为前提的(参见我的《与李泽厚对话》)。斯多葛主义自身的矛盾便决定了他们对后世的影响的双重性。一方面，他们的禁欲主义的道德理想直接影响了基督教神学；另一方面，他们对平等、自由的强调又成为文艺复兴以后的人本主义(天赋人权)的理论遗产。奥勒留在《沉思集》中说过的话简直就是法国的启蒙主义者的语言，他非常拥护一种能使一切人都有同一法律的政体，一种能够依据平等的权利与平等的言论自由而治国的政体，一种最能尊重被统治者的自由的君主政府。这不正是西方近代的君主立宪制的理论原则吗？西方的第一部经典法律——罗马法——的

建立也与斯多葛派有关。在哲学上，一方面他们对天赋观念的真理性的相信影响过近代由笛卡尔开始的大陆理性主义哲学；另一方面他们对自然的尊重又影响了反理性主义的经验哲学和启蒙哲学，卢梭的复归自然的理想肯定与斯多葛派的影响有关。我总觉得，斯多葛主义的出现是对历史必然论的一种嘲弄，它使人类在历史常常出现的偶然性面前目瞪口呆。最早也是最明确、最系统的人权观念不是出自于纵欲主义的伊壁鸠鲁派，而是出自于禁欲主义的斯多葛派，人们所津津乐道的禁欲与民主的对立，而与专制的适应的这种必然关系被禁欲主义的祖师爷证伪了。从基督教文化到近代文化的发展，都曾受惠于斯多葛派这种奇妙的结合。我们还可以在马克思的"世界公民"的自称中找到斯多葛的影子。奥勒留就明确说过：不应该称我是个希腊人或罗马人，而应该说"我是个宇宙公民"。因而，斯多葛绝不仅仅意味着禁欲，它对人类的进步起到过非常积极的作用，在中世纪和近代都留下了它鲜明的印迹。

尽管从体系的庞大、系统、无所不包的角度看，上述四个流派远不如柏拉图的或亚里士多德的哲学。然而，由于四个流派都把自己的主要哲学倾向推向了极端，所以他们在各自的方向上所达到的深度和所产生的影响绝不次于古希腊的任何一个哲学家。"怀疑派"的只言片语道出了人类对自身的发展所必须具有的怀疑态度；"犬儒派"为近现代文化对工业文明的批判提供了最早的思想武器；"伊壁鸠鲁派"在伦理观上对近代的人文思潮的影响要远远超过古希腊的其他哲学；"斯多葛派"奠定了近代的政治哲学的理论起点。他们所共同具有的反形而上学倾向和悲观主义甚至在现当代的世界上仍然具有旺盛的生命力。谁也没有料到，"未来的一切都还无从把握"这

句怀疑派的名言成了二千年后人类的普遍心理，成为西方现代哲学的重要主题之一。

4·3 数之魂与婴儿的目光

尽管古希腊的艺术是人类的苦难和悲剧的最早形式化，但是，古希腊的哲学却充满乐观主义的进取精神，即便是悲观主义的哲学家也用出世主义、享乐主义的态度冲淡了他们的苦难体验。从神化自然到神化人，一座座高耸云霄的形而上学大厦为人类带来憧憬、希望和安慰。原始时期的文化中所具有的那种阴森、恐怖、神秘的气氛被形而上学的明朗、自信、清晰所代替，这是人类思维方式的进化的结果。从原始人的神话——想象型思维到文明人的哲学——理智型思维，这是一次飞跃。伴随着抽象能力的出现，人类开始了全新的生存方式，宇宙在人的眼中又一次变得新鲜欲滴，人类甚至因为这种由混沌到井井有条的清晰而手舞足蹈，自以为找到了金钥匙，能够一劳永逸地完成上帝的使命。初次运用理智和抽象符号的人必然对理智的魔力有种类似于宗教感的执迷确信。古希腊的形而上学就是这种确信。它最初来自数学的抽象和演绎，古希腊的形而上学的方法论是建立在数学与几何学之上的。甚至象柏拉图这样的直观——体验型哲学家，也深为数学、几何学的奇妙而感叹，在他的学院门口挂上了"不懂几何学的人禁止入内"的牌子。这也难怪毕达哥拉斯把数学变成一种神秘的宗教。数学是古希腊哲学之魂（正象物理学是近代经验主义哲学和现代科学哲学之魂一样）。因为原始的图

腾在本体论的意义上与形而上学的“实体”并无实质性区别，它们都是主宰。原始文化和古希腊哲学的区别只在于：原始人对图腾只有情感上、信仰上的虔诚，而没有方法上、逻辑上的论证。而数学为古希腊的形而上学提供了逻辑演绎的论证方法，这就使人类不仅相信、而且自认为可以理由充足地相信形而上学本体的真实性。当那么复杂、那么巨大、那么深邃、那么神秘的宇宙变成人类手中的几个简洁的数学等式之时，人类怎么能够抑制住那种成为主宰者、征服者的喜悦呢？怎么能够怀疑自己的幻想呢？古希腊的乐观精神来自对理智的自信，“认识你自己”的潜台词是我们能够通过理智来认清自己。不论能否实现，但是内心的坚信总会使人找到生命的支点。即便是个实际上已经走投无路的人，只要他在精神上相信总会有路，他就不至于绝望，他仍然能够乐观地对待自己的处境。“阿Q精神”确实是人类的早期生命中的先天素质。中国人“阿Q精神”的可悲在于：它不只是先秦时代，而且是贯穿中国几千年历史的人格。

不论古希腊哲学在人类历史上占有多么重要的地位，也不论那些哲学史的研究者们给其冠以多么高贵的头衔，我还是固执地认为古希腊哲学是幼稚的、天真的、甚至是盲目的，是一种哲学化的宗教。它的全部价值、意义和谬误都在于这一点：它刚刚出生，它是婴儿。尽管脆弱，但它是一个全新的、完整的生命。它的幻想和自信确实有些不着边际，颇有些自我欣赏时的自作多情，但它本真、纯洁，它真诚地相信自己懂得了一切，尽管它仍然处在迷雾之中。

第二章　漫长的苦难历程
——哲学的神化

一、"上帝说要有光，于是就有了光"

1·1　征服世界的罗马帝国

在常识中，中世纪是个令人诅咒的时代，罗马帝国和基督教堂的尖顶在一片痛苦的呻吟中、在虔诚的忏悔和漫漫的赎罪历程中巍峨耸立，直入云霄。人类象一群小小的蚂蚁，忙碌着、爬行着。国王的宝剑征服了大片大片的土地，叙拉古、马其顿、埃及、西班牙、法兰西、英格兰、德国……莱茵河畔和多瑙河畔的欧洲，幼发拉底河畔的亚洲，大沙漠上的北非，昔日的罗马帝国就是世界。与这种武力的征服相适应的是意识形态上的占有，主教大人的红袍覆盖了人类的智慧。人们相信

这里就是世界(正象中国曾相信华夏大地就是世界一样)，根本就不管其他独立发展着的文明。统一的土地、统一的教会、统一的信仰，罗马人的主人感达到了前所未有的程度。从奥古斯都登基到公元三世纪，在将近三百年的时间中，罗马帝国以及基督教的稳定是前无古人的。贵族们有权有钱有精力进行狂欢极乐，而宗教信仰又保证了他们的精神充实，只要人们还有信仰，任何人也不会空虚。奥古斯都所带来的统一和稳定，使他在生前和死后都被奉为神明。如果说，古希腊人的生活还是在浪漫的热恋中冒险，而罗马人的生活颇似婚姻中的享乐；古希腊人的神并不与人世对立，天堂是现世生活的继续，而罗马人的神与人世对立，天堂是对现世的彻底否定。人们一面注视着权力的威力、神奇，一面注视着十字架上的鲜血、苦难。一方面是掌权者的肆无忌惮的享乐、征服、冒险，另一方面是基督教所宣扬的没有尽头的苦难、赎罪、忏悔。在罗马的大一统开始走向崩溃之后，后者成为人类的普遍心理，悲观主义象瘟疫一样流行，古希腊的后期所产生的悲观主义也找到了用武之地，斯多葛主义、柏拉图主义使东方的"圣经"变成了苦难的深渊。但是，必须记住，即便在罗马帝国高度统一之时，它的政治体制也并非铁板一块，它不是中国式的单一的皇权专制，而是一种君主贵族政体与民主制的混合。罗马法就是这种混合的产儿，它是近代法律的古代蓝本。基督教也并不象中国的儒家传统那样稳定，基督教的思想也并非与近代的人文思想完全对立，正义以及"在上帝面前人人平等"的观念正是近代的民主意识的源头。更重要的是，罗马时代比较完整地保存了古希腊人的文献，这就为文艺复兴提供了必要的思想准备。

基督教与近代文明的关系是一个引人注目的问题。没有

任何理由否认二者之间的对立，更无法回避基督教的思想对人类精神的窒息。但是，也必须注意基督教与近代思潮之间的联系。西方的有些学者已经令人信服地指出了新教伦理对近代的资本主义发展的积极作用。

我认为，从文化史的角度看，基督教是罗马人战胜希腊人的产物，是西方人借助于外来文化冲击自己传统的成功尝试，这不仅为西方文化注入了新的血液，而且使它在一种多元的对立中向前发展。中世纪时代人与神、肉与灵的绝对对立，一方面培养了西方人的苦难意识，另一方面又培养了西方人的虔诚、献身等精神。对十字架的信仰中有一种纯粹的超越性追求，对上帝的忏悔中有一种绝对的忠诚。正是天堂使人类意识到了人世的庸俗、懦弱。对人自身的否定和批判是基督教贡献给人类的最宝贵的财富。尽管黑暗，但人类从来没有过中世纪哲学的虔诚；尽管无情，但人对自身从来没有过中世纪哲学的残酷。西方的近现代人所具有的职业精神、(超越精神和自我批判精神都来自基督教神学)。或者说，古希腊人的精神通过中世纪传给了后代。虽然从文艺复兴到尼采，西方人以古希腊精神来否定基督教文化，但是，中世纪的那种对上帝的如醉如痴的虔信，难道没有酒神精神和柏拉图的狂迷吗？西方人对人类苦难的历程的第一次最深切的正视和体验，是在基督教的神学中。西方哲学史上的第一个悲剧哲学家是中世纪的神学大师圣·奥古斯丁。

1·2 最后一次乐观的挣扎

涉及中世纪神学的希腊传统，就必须谈论罗马初期的新柏拉图主义的代表人物普洛丁(又译普洛提诺)。他是希腊传统的最后一位直接继承者，又是中世纪文化的先驱。普洛丁生活在罗马帝国的历史上多灾多难的时期，但他的著作中却见不到丝毫苦难的影子。他忽略了柏拉图哲学中对人类分裂性的痛苦体验，专注于柏拉图的"理念世界"。也就是说，借助于柏拉图的超越和斯多葛主义的解脱，他摆脱了现实中的悲惨生活，全身心地凝视一个至善至美的永恒天国。现实世界没有任何值得留恋的，唯有死后的天国才值得人为之献身。人应该闭上双眼、堵住两耳，等待那得救的一天。相信吧，"上帝说要有光，于是就有了光"，这种不需要任何逻辑的证明、推理的绝对命令的口吻，表现出一种无法抗拒的征服力量——上帝要人类受苦和要人类得救是同样无法抗拒的。当普洛丁把古希腊后期的"出世主义"(没有上帝拯救，只是人放弃世俗走向自然)变成新柏拉图主义的"超脱论"时(等待上帝拯救)，中世纪的救世主义便萌生了。

其实，普洛丁也未必不懂人世的苦难。他曾讲过一个处女堕落和得到拯救的故事。纯洁的处女经不住现世的诱惑，失身而堕入尘世之中，受尽了种种苦难，后来她在神父的指引下醒悟过来，重新回到父亲的怀中。尘世的婚姻是不洁的爱，尘世的放荡是不贞的爱，必须变尘世之爱为天上之爱，人才能纯贞、才能得救。在这里，堕落就是原罪，受苦就是赎罪，得

救就是天堂。所有乐观主义的形而上学及其宗教都源于这种为逃避现实的苦难而对超现实幻想的信仰。但是，普洛丁是真诚的，极度真诚的，他不是为了摆摆样子以获取一个正人君子的美名，他真诚地相信那个超现世的永恒王国，真诚地希望人人都能摆脱现世的堕落、毁灭，进入这至善至美的世界。他在生活上从来不注意自己，具有一种难以企及的纯洁性。他真诚地描述过自己超脱尘世，进入另一个世界的内心体验：

> 这曾发生过许多次：摆脱了自己的身体而升入于自我之中；这时其他一切都成了身外之物而只潜心于自我；于是我便窥见了一种神奇的美；这时候我便愈加确定与最崇高的境界合为一体；体现最崇高的生命，与神明合而为一；一旦达到了那种活动之后，我便安心于其中；理智之中凡是小于至高无上者的，无论是什么我都凌越于其上：然而随后出现了由理智活动下降到推理的时刻，经过了这一番在神明中的遨游之后，我就问我自己，我此刻的下降是怎么回事，灵魂是怎样进入了我的身体之中的——灵魂即使是在身体之内，也表明了它自身是高尚的东西。[①]

普洛丁反复强调进入这种境界需要上帝之光的照耀和启示。在这里，柏拉图的形而上学的理念论发展为普洛丁的太一、精神、灵魂的三位一体，从而以哲学的形式开启了后来神学中的

---

① 罗素：《西方哲学史》上卷，商务印书馆1982年版，第366页。

圣父、圣子、圣灵的三位一体。

在普洛丁的三位一体中，亚里士多德式的灵魂与神的并列不见了，有的只是：太一至高无上，精神和灵魂处在屈从地位。“太一”既是宗教上的神也是伦理上的至善，因而也就是哲学上的至真，艺术上的至美，“太一”是对现世存在的绝对超越。在柏拉图那里，“理念”至上，现实是理念的投影；在普洛丁，太一至上，精神和灵魂是太一的投影，而在中世纪的神学中，人是上帝的投影。这是由哲学的形而上学之真转向伦理的形而上学之善，再转向神学的形而上学之真善美的合一。人只有摆脱了肉体和尘世的诱惑、纷争，潜心于内在灵魂的自我精神，才能彻底超脱，与太一融为一体，完成最崇高的生命。如果从审美的角度看，普洛丁的境界与东方式的“天人合一”颇为相似，但在普洛丁的境界中，既缺少柏拉图式的沉醉狂迷，也缺少庄子式的绝望、幻灭、怀疑，而有过多的审慎、过多的乐观。而对人世苦难铭心刻骨的体验则由中世纪神学来完成，特别是在基督教神学中第一位天才的哲学家圣·奥古斯丁的著作中。

可以说，普洛丁是古希腊的乐观精神在进入黑暗时代的最后一次回光返照式的挣扎。他只鼓励人们专注内心的恬静，而不看外部世界的困扰；只要人们超脱而不想能不能超脱。一个被失望所折磨的世纪的开始就这样被普洛丁的上帝之光忽略了，就象中国血雨腥风的魏晋六朝时代被那潇洒、飘逸的魏晋风度忽略了一样。

如果说，古希腊的后期哲学的主题已经由对自然之真的研究转向了道德之善，由学问转向了德行，那么普洛丁完成了这种转变，并开启了神的哲学主题。这一主题所追问的不是自

然的起源、本质、归宿，而是人的起源、本质、归宿。古希腊人探讨自然时所确立的先验的绝对前提是“原子”、“火”之类的本源，中世纪神学探讨人时所确立的先验的绝对前提是“上帝”。“人从哪里来，又到哪里去”，是中世纪神学的主题。对自然之真的研究再度成为哲学的主题是在人们从漫长的苦难历程中苏醒过来的文艺复兴了。

二、忏悔时代的人类虔诚

2·1 地狱与天堂的对立

现在，人们一提起西方的中世纪基督教神学，便以十分轻蔑或极端仇恨的口吻斥之为“经院玄学”或“精神鸦片”。在我们的哲学史教材中，中世纪是个一无是处的时代，基督教神学是种一无是处的哲学。似乎彻底的唯物主义者、必然也是彻底的无神论者，并常常以中国古代文化的宗教意识淡薄而自豪。在一个教条化思维方式浸入骨髓的民族中，往往要忽略或歪曲过多的有价值的东西。我国的哲学史研究对西方中世纪哲学的态度即是如此。

我认为，西方的宗教意识在骨子里不是神的拯救，而是苦难的意识。正是中世纪的“玄学”以宗教的形式昭示了人类无法避免的悲剧性，狠狠地打击了自古希腊以来的人类的自负、虚荣和乐观主义。如果说，普洛丁是西方古代哲学中最后

一个乐观主义者，那么圣·奥古斯丁就是最早的悲观主义者。当古希腊哲学的人之神化与希伯莱精神（《圣经》）结合起来时，上帝代替了人的心灵而成为宇宙的本体，哲学的形而上学转化为宗教的救世主义，似乎人类的命运仍然是乐观的，因为天堂上闪耀着永恒的灵光。但是，上帝的目光凝视的不是这灵光，而是十字架上的鲜血，是人的原罪。原罪感象恶魔一样纠缠着人类，魔鬼撒旦对人世的干预绝不次于上帝。而基督教神学中有一个无法解决的悖论：为何全知全能、集真善美于一身的上帝所创造的却是一个罪恶累累、苦难重重的现世人类？

在圣·奥古斯丁的著作中，我们又看到了柏拉图哲学中的二元对立——肉与灵、人世与天国。在这种对立中，既有来自古希腊的形而上学与反形而上学之间的对立，又有中世纪的魔鬼与上帝、地狱与天堂的对立，而这些对立的现世基础是当时的教皇与国王、僧侣与俗人的对立。看看圣·奥古斯丁的《上帝之城》，始终存在着这种对立。也许，在亚当偷吃禁果之前，不存在着这种对立，但是他偏偏偷吃了，从此人类的堕落与原罪便作为遗传留给了世世代代，从此就出现了二个城——天上之城与地上之城。地上之城就是苦难的别名，全书以大量篇幅叙述苦难。从罗马遭劫到特洛伊受掠，从处女被强奸到占星术的邪恶，而罗马人自从强奸了萨宾族的妇女以来，便成为十恶不赦的民族。书中有好几章是叙述罗马帝国的罪恶的。这种深重的罪恶便是人类的原罪，它为人类带来了永恒的惩罚、永恒的死。更为奇特的是，这种原罪在奥古斯丁看来，决不只是肉体的罪恶，更重要的是灵魂的罪恶，原罪的根源不在肉体而在心灵。这种观点无论在神学中，还是在古希腊的伦理学中，都是罕见的，我甚至想说，高贵的灵魂

成为原罪的根源确实是对人的亵渎。奥古斯丁是深刻的。而上帝之城是个选民的社会，上帝把一切都安排得井井有条，凡被上帝祝福的一切在这里都是永恒的。同样，凡被上帝诅咒的一切在人间之城都是永恒的罪恶——地狱和魔鬼撒旦。他认为：在我们现世的斗争中，不是痛苦取得胜利，然后由死亡来驱尽它的感觉，就是天性取得胜利，并由它来驱尽痛苦。可是在那里痛苦将永远作难，而天性则将永远受苦，二者都将忍受持续的惩罚。从哲学上看，奥古斯丁很有赫拉克利特的精神。他把这种天堂与地狱的二元对立解释为宇宙的对称在本质上包含着矛盾双方的相互斗争。《上帝之城》的整体就是这种哲学思想的体现。

既然人在现世永远是罪恶的，既然罪恶终将导向死亡，那人类还有救吗？奥古斯丁说有，复活是拯救。复活有两种形式，一种是死后的灵魂复活，一种是在接受最后审判时的肉体复活。复活者就会成为上帝的选民，进入上帝之城。对灵魂的复活他没作过多的论述，而对最后审判和肉体复活则给了不少篇幅。有人认为上帝给人类定罪是因为人类不信真理，却听信谎言。奥古斯丁不同意这种说法。他认为正因为人类被定了罪，所以人才受骗、才迷惑，是上帝的秘密而公正的裁判使他们受骗。肉体在最后审判时的复活并不能使人的肉体完全解脱，被定罪者的肉体将永无止境地受到炼狱烈火的焚烧，但它并不因此而消亡。焚烧不是毁灭而是净化。这也许就是但丁《神曲》中地狱（原罪）、炼狱（焚烧罪恶）、天堂（上帝之城）的由来。最后，《上帝之城》在叙述圣·奥古斯丁见到的上帝形象和上帝之城的永恒光明中结束。在奥古斯丁以前，西方人从来没有一本书象《上帝之城》这样充满了罪恶，也从未有人

将人的犯罪根源归结为人的灵魂。即便在奥古斯丁最崇敬的柏拉图那里，罪恶也只属于肉体，而灵魂则是纯洁的。灵魂挣脱肉体就获得了拯救是《上帝之城》之前的一切“超脱论”的一致主张。从这种主张中我们能发现，人类对自身的罪恶总是留有充分的余地，总要为自身的幸福留一条后路。但是，圣·奥古斯丁的原罪却不留任何余地和后路，他使人类对自身绝望。为此，他曾全力以赴地反击那些怀疑原罪理论的异教徒。

与普洛丁相比，圣·奥古斯丁是尖刻的、不留情面的，在哲学上，除了柏拉图之外，他反对一切哲学家，米利都学派、赫拉克利特、原子主义、亚里士多德、伊壁鸠鲁派统统滚开吧。甚至连斯多葛派这样与基督教的禁欲主义息息相通的哲学他也反对。他认为斯多葛主义否定一切情感的看法是错误的。他论证说基督教徒的激情可以成为纯洁道德的起因，愤怒和同情本身不该受到责难，我们必须要看因何而愤怒的同情。只要是坚定、不移的基督徒，他的一切情感都是因对上帝的虔诚而起，所以不应加以否定。恰恰相反，一个真正的基督徒必须具有这种情感，没有它们就不会有对上帝的无私奉献。在宗教上，除了《圣经》之外，奥古斯丁不相信任何其他宗教，凡是不同于《圣经》教义的统统排斥。他对异教徒的攻击之激烈程度远远胜过对一切哲学的攻击。

圣·奥古斯丁的神学的全部主题只有两个字：罪恶。

2.2 人类的第一次心灵独白——原罪感

圣·奥古斯丁的理论是阴暗的、苛刻的、绝望的，这种残

酷不仅是对外的、对人类而发的，更是对内的、对自己而发的。这种对自身的残酷集中表现在他的天才著作《忏悔录》中。提起西方人的忏悔，中国人首先想到的一定是卢梭，但是，我认为，与奥古斯丁的忏悔相比，卢梭尽管在表面上更具有挑战性，但是他的忏悔显得轻浮、暴躁，甚至颇有自我炫耀之嫌。而奥古斯丁的忏悔在表面上是向上帝赎罪，但骨子里却是对人类的致命挑战，其深沉与诚挚远远胜过卢梭。只读卢梭、尼采的心灵独白，而不读奥古斯丁的心灵独白，实在是一大憾事。

翻开《忏悔录》一行行地读下去，越读越感到：与其说圣·奥古斯丁是中世纪的第一位神学家，不如说他是第一位对人世苦难怀有深切体验的中世纪哲人，甚至可以称他为悲剧诗人。他的学说，与其说是对上帝的哲学确证，不如说是对人类苦难之根源的哲学反思。我甚至要说，奥古斯丁是西方历史上最具有自省精神的哲学家。《忏悔录》既是西方哲学史上第一部浸透了原罪感(悲剧体验)的心灵独白书，又是第一部具有高度自省精神的反思著作，是西方哲学家们的真诚的忏悔意识的开端。它不仅影响过卢梭、尼采等人以及整个浪漫派艺术，更重要的是，它提供了一种不同于客观叙述的主观独白式的叙述方式，这种由内向外的叙述方式因其对人性的巨大洞察力和表现力而遍及整个世界。

关于原罪，奥古斯丁的忏悔是从自己开始的。那种发自内心深处的虔诚忏悔第一次使人类的自白具有了惊心动魄的悲剧力量。对襁褓中的错误、对青少年时代的每一个小小的过失(如偷梨、贪食、说谎、淫欲、嫉妒、甚至吸乳……)的深刻反省使他陷入无法自拔的原罪感之中。他对小时候的偷梨事件的分析已经在某种程度上达到了现代精神分析理论的深

度。他不仅仅去叙述事件或行为本身的邪恶，也就是不只着眼于肉体的污秽，而是穿透行为去开掘其灵魂——心理动机。他说：偷梨的动机既不是出于饥饿，更不是因为嘴馋，也就是说，不是因为肉体需要的原因（因为据他说当时他家里有更好的梨）。而是出自灵魂的本性，即人的本性中先天地具有的一种对冒险、对做恶的酷爱。换言之，人的原罪不在于什么贪吃、淫欲、留恋尘世，而在于人性中先天地潜含着一种可怕的本能：越卑鄙、越邪恶、越危险、越恐惧，人就越追求、越执着、越狂爱、越不惜一切。人类的道德良心认为这是人的耻辱，但是人类又偏偏不顾良心的责备而对这耻辱本身有种难以克制的激情，这才是人生的最大原罪。既然它是遗传的，先天的，那么婴儿也不纯洁，甚至精子和卵子结合之时，就已经开始了潜在的罪恶。引伸一下，也就是罪恶并不是起源于某种主宰宇宙的形而上学实体，而是起源于人的灵魂中的邪恶，人性中所固有的破坏欲、攻击欲、占有欲、冒险欲导致了人的悲剧。

不论在超现实的云端有上帝的福音、天堂的灵光，也不论当人类因偶尔的良心发现而面对上帝，感到羞愧难当，无地自容。然而，这一切拯救、一切忏悔恰恰反证了人的渺小、无能和人的永恒悲剧，反证了人类根本无法自我拯救，自我超越的最高形式不过就是在虔诚地信仰上帝，在向上帝忏悔之中幻想着进入天国。正是这种充满着恐惧、苦难和绝望的“原罪说”，为现代的生命哲学和深层心理学对人生悲剧的解释提供了一个在宗教形式掩盖下的最佳理论起点。《忏悔录》是神学、哲学、心理学相互交融的杰作，我们甚至能够在圣·奥古斯丁关于性行为的论述中发现弗洛依德的“泛性欲主义”的理论基础。奥古斯丁认为性行为是可耻的，必须禁止的，因为“这种来

自天性的合法行为（从我们的始祖开始）便伴随着犯罪的羞耻感。"正是这种犯罪的羞耻感使人类走向了性禁忌。而弗洛依德的《性学三论》、《图腾与禁忌》等著作的核心，就是要从大量的心理事实出发，说明人类的一切文明都产生于不可遏止的性欲以及对性欲的恐惧和羞耻。从图腾的禁忌到上帝的惩罚再到性道德上的各种规定，都起源于这种犯罪感。而这正是《圣经》中的亚当和夏娃的故事所要告诉人类的。

可以毫不夸张地说，"原罪感"的出现是对古希腊的"命运说"的突破，它标志着人对自身的永恒悲剧之根源的深刻反思，它甚至就是近代的"性格悲剧说"和现代悲观主义的宗教形式。由伊甸园进入世俗、由天国堕入尘世、由纯洁走向犯罪、由天真变成狡黠，《圣经》上的这一切固然都是宗教故事，但是奥古斯丁从这些故事中所领悟到的"原罪"，在根本的意义上是以宗教的形式揭示了一个最令人恐惧而又无法回避的事实：人的悲剧既不在命运，也不在社会，不在任何外在于人的根源之中。人的悲剧就在人本身，生命就是原罪，原罪就是苦难，人生就是苦难的历程。西方的现代文化对人的悲剧的讨论不过是"原罪论"的哲学化和心理学化而已。

2·3 永远是"现在"——时间的生命意义

也许，凡是对人生苦难有着深切体验的哲人都会对时间作出不同凡响的独特解释。因为从时间与生命之间关系的角度看，时间是生命的根本；从时间与运动之间关系的角度看，时间是运动的内在尺度；没有时间观念就没有对运动、对生命

的意识。

无论从本体论的意义上讲，还是从认识论的角度上看，圣·奥古斯丁对时间的解释都是柏格森的时空观的先驱——把时间视为生命。在本体论上，圣·奥古斯丁是从上帝创世造人的角度来理解时间的。在古希腊哲学中，即便有浓重的神造宇宙的观念，但也是将宇宙的本体归结为一种原始的物质形态或精神形态。具体的说，就是上帝是通过创造一个"火"或"理念"这样的本体来创造宇宙的。希腊人从来不承认"无"，无中生有对他们来说是不可思议的。存在、实体、有是宇宙的本源，如果世界一开始是"无"，那就永远不会有"有"，不会有万物。而圣·奥古斯丁的观点则恰恰相反。他认为宇宙不是从任何实体(无论是物质的、还是精神的)中创造出来的，而是从"无"中创造出来的。由此而引伸出时间。他认为，时间对创造者上帝来说毫无意义，上帝不在世界之中，也就不在时间之中，作为创造者，上帝是超时空的，是永恒的。过去和未来对上帝是不存在的，上帝的时间是永恒的现在。因此，时间也是被创造出来的，时间与被创造者一起诞生。如果没有被创造者就不会有时间。因此在生命出现之前无时间，即便有也毫无意义，而没有时间也就没有生命，没有生命便无宇宙可言，而没有宇宙也就没有空间。因而，生命、宇宙、空间与时间同在。

更为奇特的是，圣·奥古斯丁认为时间只有"现在"，过去和未来都是"现在"的不同变相，生命的现在时就是时间。"过去事物的现在是回忆；现在事物的现在是视觉；未来事物的现在是期望。"[①] 也就是说，对过去的回忆是现在的我在回忆，回

① 《忏悔录》，商务印书馆1963年版第247页。

忆的基点是现在；对未来的期望是现在的我在期望，期望的基点仍然是现在。过去和未来不过是现在时的生命的存在意向。如果现在的我消失了，那也就无所谓过去和未来、回忆和期待了。只有现在的我存在，过去和未来才有意义。现在是过去与未来的连接点、凝结点。这与柏格森从“生命绵延”出发对时间的过去、现在、未来的解释极为近似。二者的内在相通之处在于：不是把时间看作外在于生命的客观的物质性存在，而是把时间当作内在于生命的、与生命血肉相关的主观的生命性存在。也就是我们今天常说的“心理时间”。这种时间观在圣·奥古斯丁那里尽管因神学的制约还具有形而上学的永恒性，但是生命的存在与时间的内在关系在实质上是对形而上学的永恒观的否定。

在认识论上，圣·奥古斯丁对时间充满了一种类似对于上帝的神秘感，这也许是因为他不重逻辑论证而重生命体验的原因。他曾说过一句颇有现代感的名言：“我疑，故我思。”怀疑就是思考。正因为如此，他认为，时间不能解释，只能默想。默想时间能够体验和领悟一切，而向别人解释时间则越解释越糊涂。因为时间是现在，而现在只是一瞬，瞬间的流逝所包含的生命内容又极为丰富，根本不是人的理智思维所能把握的，必须用直观式的全身心沉浸才能把握。实际上，对时间的无言默想就是生命之间的内在交流。圣·奥古斯丁对时间的体验使我想起了艾略特的诗句：

时间现在和时间过去
也许都存在于时间将来，
而时间将来包容于时间过去。

如果时间都永远是现在，
所有的时间都不能够得到拯救。
那本来可能发生的事是一种抽象，
始终是只在一个思辨的世界中的
一种永恒的可能性。
那本来可能发生的和已经发生的
指向一个终结，终结永远是现在。[1]
……

现在是时间的终结，现在包容着未来，人类只有现在，没有未来，只有苦难，没有拯救。尽管圣·奥古斯丁相信上帝，但是他的全部理论却告诉人类一个相反的结论：从来就没有什么救世主，上帝不是，人自己也不是。

2·4 照亮漫漫的苦难之路

再说一遍，上帝的灵光作为形而上学的迷雾在圣·奥古斯丁的理论中非但没有遮掩住人间的悲剧现实，反而照亮了这悲剧，使苦难的历程显得更清晰、更漫长、更无尽头。当柏拉图的“理念”转身为“上帝”之时，当教堂的尖顶指向永恒与无限的天国之时，当祈祷的钟声召唤着人类之时，人非但没有感到幸福，反而更切实地体验到了自身的悲剧命运。这说明，由古希腊开始的形而上学与反形而上学的二元对立即便在中

---

① 艾略特：《四个四重奏》。

世纪的大一统时代仍然延续着，并且在圣·奥古斯丁的著作中表现得更为尖锐。因此，我想说，圣·奥古斯丁的神学非但不是形而上学的强化，反而是反形而上学的深入，正象新教伦理中隐含着近代的资本主义精神一样。

谁也不会忘记，但丁的《神曲》中那焚烧苦难和罪恶的烈火是怎样地照亮了人类近代觉醒的黎明。《忏悔录》和《神曲》是中世纪的人类精神的双璧，也是世界思想史上的两座丰碑。《忏悔录》是人类由光明走向黑暗、由乐观走向悲观之时一个哲人的深刻的自我反思和真诚的心灵独白；《神曲》是人类由黑暗走向光明、由悲观走向乐观之时的一个伟大诗人的独特幻想和真诚的心灵自白。二者的一致之处在于：它们都是人企图超越自身、超越现世苦难而走向上帝和天国的心灵足迹。其主要价值不在于二者在幻想中所达到的超现实终点——上帝与天堂；而在于它们正视人间的现实起点——人和地狱。那漫长的苦难历程一直延续到当代人的足下，并将伴随人类的世世代代。更重要的是，圣·奥古斯丁有一种大无畏的自省精神，他敢于正视自身的罪恶、弱点，敢于揭示人类的苦难，他把所有的赞美都奉献给上帝，却把一切诅咒都留给了人间。然而，无论是赞美还是诅咒，圣·奥古斯丁的真诚、坦白和自省精神将激励人们无畏地正视自身。

忏悔吧！至今仍然恶行累累的人类。

三、三段论中贫血的上帝

3·1 精神萎缩的时代

圣·奥古斯丁之后的西方神学一直处在贫血、虚弱、苍白之中。宗教信仰要借助于逻辑论证是人类思想史上的一幕滑稽戏，这就犹如一位宗教先知不是依靠上帝的启示而是乞灵于几何演绎来获得灵感一样不伦不类。然而，这幕戏从经院哲学拉开大幕直到康德才开始收场。现在看来，人类做过的蠢事要多于聪明事，至少绝不次于人的聪明。宗教信仰主要是依靠每个人的内在体验，这就是柏拉图和奥古斯丁的理论具有宗教深度的原因。打死我我也不相信：用逻辑论证可以使人虔诚地信仰上帝。

从公元六世纪到公元十四世纪，是西方历史上的精神萎缩期，尽管偶有天才之光的闪现，但在整体上是黑暗的时代。在现实中，教皇与皇帝为着各自的权力互相争吵，教皇为了自身的独立而发动了闻名于世的十字军远征。罗马帝国的稳定和霸权也受到了频繁的异族入侵的威胁，一度曾经号称世界之都的罗马帝国在内忧外患之中摇摇欲坠。尽管查理曼大帝用武力重新恢复了西方帝国，并强迫异教徒改信基督教，于公元八百年由教皇加冕登上皇位，尽管他本人在宫廷内过着一种豪华的生活，大有复兴文化的势头；尽管他只要求别人遵守

基督教道德而自己却放荡不羁。但是他一旦死去，帝国便开始分裂。与此同时，基督教的传播使教皇的权力一天天增长，十一世纪的教会改革终于使教皇获得了与世俗皇权平起平坐的地位，经院哲学也是从十一世纪开始的。

相对于公元十世纪，十一世纪是个在政治上稍显生机的时代。教会改革反对买卖圣职，纯洁了信仰；反对世袭教权，防止了权力的独裁；反对婚姻，保证教职人员的道德人格。更重要的是，代替世袭教权的是选举制，尽管这种选举只在几个红衣主教中进行，但这与世袭制比较起来，毕竟是一种进步，一种走向民主的萌芽。而且有位教皇竟然为了结婚而辞去了教皇的职位。在实际的权力方面，教会改革最后终于使教皇的道德权力高于了皇权，如果皇帝不遵守基督教道德，教皇有权废除皇帝，这种对皇权的限制在宗教意义上是信仰高于权力，在政治意义上则是权力制衡的萌芽。换言之，西方民主政体的最后确立并不是从天下掉下来了，而是从历史中一步步发展起来的。中世纪的罗马法、教会选举制、教皇和皇权相互制约，都是民主政体的胚胎。

3·2 启示与理性的搏斗

在圣·奥古斯丁之后到十三世纪经院哲学的兴盛期，有影响的神学家主要是公元九世纪的约翰·司各脱。他尽管是一个新柏拉图主义者，但是他也许是西方神学家中第一个把理性放在信仰之上，并具有浓重的泛神论色彩的神学家。

司各脱的主要哲学思想集中于他用希腊文写成的《自然

区分论》。这是一部以上帝为本体的典型的形而上学著作。在方法上，他继承了古希腊哲学的逻辑和本质主义传统，认为一般先于特殊、共性先于个性，从"一"产生"多"，最后又复归于"一"。在体系的构造上，他的著作特别类似于亚里士多德。他把自然界划为四类：创造者——上帝；创造者同时又是被创造者——存在于上帝之中的诸理念；被创造者——存在于时空中的诸事物；既不是创造者又不是被创造者——上帝（终极目的的上帝）。与逻辑上的共相与殊相、一与多之间的关系相适应，上帝是"一"，是创造者，他通过内在于自身的（理念逻各斯）产生出时间和空间中诸多的具体事物，最后又回归到作为终极目的的上帝。上帝作为宇宙的本源是创造者，作为宇宙的目的是终极，他是一切的开始、继续、终点。在宗教中，上帝的存在、智慧、生命分别是圣父、圣子、圣灵。奇怪的是，他认为上帝从"无"中创造万物，因此在逻辑上上帝就是"无"本身。所以，尽管上帝存在于万事万物之中（泛神论），运动是上帝的生命本身，宇宙的秩序是上帝的智慧本身，但在认识论上上帝是不可知的，不但人类、天使无法认识上帝的存在，而且连上帝自己也无法知道自身。因为他在最原始的存在中什么都不是，是"无"。这种泛神论甚至比斯宾诺莎的哲学还明确。既然上帝存在于万物之中，那么实质上就没有凌驾万物之上的上帝。

在对"原罪"的解释中，他修正了奥古斯丁。他认为人类最初是无罪的，无罪是因为人没有性别，这显然与《圣经》上的上帝创造男女相抵触。人的犯罪是由于区分了男与女，女性是男性堕落的体现。赎罪是一个不断地消灭性别区分的过程，性区分的消失就是罪恶的结束。所以，上帝的惩罚也不是永恒

的。他甚至认为魔鬼也能得到拯救。换言之，人之罪不是本源的、与生俱来的，而是善的堕落和匮乏。司各脱的"犯罪说"尽管无深意，但是有种对抗《圣经》和正统神学的叛逆精神。

在司各脱的全部理论中，最有意义的不是上述理论，而是他在中世纪的神学时代第一个开始为哲学独立于神学而奋斗。他主张哲学应该与神学相分离，哲学是独立于神学之外的，具有与宗教权威同等的权威，甚至要高于宗教权威。真理的来源既是上帝启示的，也是理性思索的，二者不应该相互矛盾。如果二者之间出现了矛盾，他宁愿相信理性而不相信启示。他坚决主张宗教与哲学、启示与理性的统一：真正的宗教就是真正的哲学，真正的哲学就是真正的宗教；启示就是理性，理性就是启示。可想而知，司各脱的理论肯定要触怒教会。如果不是法兰西国王的保护，他肯定要受到教会的惩罚。这种启示与理性、宗教与哲学的区别，是后来经院哲学的重要主题之一。在启示中加入理性、在宗教中浸入哲学，上帝便名存实亡，至少要患贫血症。

与司各脱相对立的是十二世纪的安瑟勒姆，他发明了对上帝存在的本体论证明，认为人的思维肯定要有相应的思维对象，上帝是最伟大的思维对象，因而上帝是存在的。而不是司各脱的"无"。安瑟勒姆坚决主张信仰第一、理性第二，理性要服从于信仰。可以说，司各脱的安瑟勒姆的结合便是经院神学的代表人物托马斯·阿奎那。

3·3 顶端意味着深渊

经院哲学表面上看是一种高楼深院的学问，而在实际上它的诞生与兴盛都和教权与皇权之间的斗争密切相关，否则的话，它不会产生于帝国与教会之间发生激烈冲突的时期，兴盛于为信仰而进行的十字军远征时期。因此，经院哲学从一开始就以绝对地服从教会权威为特色。它把自己的哲学研究完全局限于正统教义的范围内，一旦经院哲学的观点与教会发生冲突，哲学家便自愿放弃自己的见解而屈从于教义。在气质上，经院哲学家们是典型的知识型，呆板、好辩、琐碎，说起话来没完没了、啰啰嗦嗦，很少有激动人心的段落。所以，他们对于传统哲学，更倾向于亚里士多德而不是一直居主导地位的柏拉图；在方法上更钟情于三段论的逻辑推理而不是圣·奥古斯丁式的体验、领悟。难怪在经院哲学的兴盛期，亚里士多德能够取代柏拉图而成为世俗的权威、理性的权威、哲学的权威。在我们中国人的意识中，西方的经院哲学是神秘的玄学，而在实际上，经院哲学一点也不神秘，倒是清晰得很。它既无柏拉图、圣·奥古斯丁式的宗教体验，也没有司各脱式的离经叛道，只有亚里士多德式的平庸。我很怀疑那些经院哲学家们真正怀有对上帝的虔诚。因为他们所注重的不是上帝本身以及对上帝的信仰，而是对上帝的逻辑证明。想用逻辑推理来证明上帝的确是人类的最大愚蠢之一。

托马斯·阿奎那是公认的经院哲学的最高权威，所有的天主教会在教授哲学时都把他的体系作为唯一正确的哲学，

而且是通过皇权和敕令来确定的。他的哲学特征是中世纪的亚里士多德，他的哲学地位是十九世纪的黑格尔。是他说服了教会，使亚氏体系成为基督教哲学的基础。

托马斯从一开始就反对司各脱的双重真理论（启示真理和理性真理），他认为智慧、理性是与上帝同一的，完全能够通过论证来证明上帝的存在，这显然是针对从奥古斯丁开始的认为只能从信仰中得知上帝的观点而发的。他的《异教徒驳议辑要》一书集中论述了启示与理性、宗教与哲学的合一，论述了可以用理性来证明上帝。他的《神学大全》则对上帝做了具体的本体论证明。正象亚里士多德用逻辑学来论证"实体"一样，托马斯用理性哲学来论证启示真理。在他的烦琐论证中，奥古斯丁式的原罪体验消失了，在痛苦中挣扎的生命不见了，虔诚的信仰也就自然化为泡影，剩下的只是枯燥、干瘪、毫无生气的概念游戏。更可悲的是，托马斯对上帝存在的论证所运用的理论几乎全部来自亚里士多德，而且是不加改动的照搬：1.不动的推动者的论证。凡被推运的都一定被某物推动，而且这种某物的推动在时间上不可能无限地向上追溯，肯定要有一个作为开端的不动推动者，这就是上帝。2.第一原因的论证。这个论证与上述论证基本相同，只不过是把不动的推动者作为宇宙产生、运动的第一原因。3.必然性的论证。一切必然的东西肯定有最初的根源，第一原因就是所有必然性的始因。4.完美性的论述。世界上存在着各种完美的事物，所有完美的事物必然发源于一个至善至美的本源，而这个本源就是那决定一切必然性的第一原因，而宇宙的第一原因就是不动的推动者——上帝。5.目的论的论证。整个宇宙的各种事物、特别是那些无生命的事物之所以秩序井然，肯定是

为了完成一个先在的目的，这目的一定在有生命的事物中，也就是在上帝中。以上五个论证有三分之二是同义反复。这一切无非是说，上帝是不动的推动者，是宇宙的第一原因，是至善至美的本源，是宇宙的目的，上帝使万事万物按照必然性组成一个秩序井然的世界。上帝推动宇宙来完成上帝的目的。

从认识论的角度讲，托马斯反对上帝不可知的观点。他说上帝是智慧中的智慧，他按照自己的智慧行动，在行动中对自己的本质进行全面的认识。上帝的行动化为宇宙间个别的万事万物，上帝便通过认识这些万事万物的个别性来认识自己。行动与语言是上帝认识自己的两条途径，行动是上帝自己的肖像，语言是上帝自己的概念，从肖像与概念中理解自己。因此，托马斯·阿奎那的上帝是全知全能的。在这里，我们能够发现黑格尔哲学的全部框架(理念通过自身的展开来认识自己)。那么，人怎样认识上帝呢？托马斯指出了两条途径：理性和启示。尽管他也提到过直觉，但只是提一提了事。理性的认识也就是托马斯本身对上帝进行本体论证明的途径；启示的认识是靠上帝本身的真理性来完成。理性地认识上帝就是对上帝进行逻辑推理的证明，只要你能在逻辑上证明上帝的存在，也就认识了上帝。

其他如关于上帝的意志、爱、法律的论述基本上与认识论的论述没有什么区别。无非是说上帝就是最高的意志、最高的爱、最公正的法律，通过自身的展开在宇宙中实现自己的意志、传播自己爱、执行自己的法律。在伦理上，托马斯是典型的理性主义，他说人的幸福不在感官享乐和世俗的功名利禄，而在有理性的道德行为。但是他与其他的禁欲主义者的不同在于：他认为最终的幸福也不在道德，而在对上帝的沉思默想

或哲学思考。道德不过是对上帝进行哲学沉思的手段。关于原罪和惩罚的问题，他的观点照搬了圣·奥古斯丁。

托马斯·阿奎那是个不愿动脑的哲学家，他的所有理论几乎都是照搬前人的。尽管他大谈理性，但是理性在他那里还不如没有的好。因为理性不是作为反形而上学的武器而是作为维护形而上学的工具，理性与启示的合一、哲学与宗教的合一、也就是亚里士多德和托马斯·阿奎那的合一就是形而上学的最高形式——哲学的形而上学与神学的形而上学的合一。他人为地消除了理性与信仰的二元对立，达到了方法论与本体论的机械统一（在他的哲学中，哲学是方法、神学是本体），结果是既无真正的哲学，也无真正的宗教，整个儿一个不伦不类的大杂烩。如果说，亚里士多德是古希腊哲学中最大的形而上学者、最平庸的哲学家，那么托马斯·阿奎那就是中世纪神学中最大的形而上学者、最平庸的神学家。在古希腊，里亚士多德最后弥合了柏拉图哲学的二元对立，在中世纪，阿奎那最后统一了圣·奥古斯丁神学的二元对立；我们还将看到，在近代，黑格尔最后消除了康德哲学的二律背反。这不是历史的巧合，而是形而上学和反形而上学之争的必然。每一个哲学时代的结束也许都有类似黑格尔式的弥合对立的大师，但是，这种弥合在每个时代中都是迂腐的表现。

从这里还能发现，柏拉图哲学对后来的影响往往会产生一种富有生命体验深度的哲学，而亚里士多德哲学对后来的影响往往产生一种烦琐而枯燥的考据式哲学。前者通常是形而上学的掘墓人，后者通常是形而上学的脚手架。正是这个脚手架使形而上学的发展在经院哲学的神化中走向了它的顶峰。

然而，顶端意味着停滞和衰落，意味着脚下的万丈深渊。

哲学的贫血、上帝的苍白并不就是整个时代的完全黑暗，为这个精神苍白的时代留下一道醒目血色的人不是哲学家，而是诗人。也许，艺术的天性就与形而上学无缘，血色的感性生命不论采取怎样的形式也总要表现出对抽象的形而上学的亵渎。毫无疑问，但丁的《神曲》是一首宗教诗，“原罪”与《地狱篇》相对应，“惩罚”与《炼狱篇》相对应，“拯救”与《天堂篇》相对应，基督教义构成了全诗的基本结构。但是，正象奥古斯丁对上帝的礼赞反衬着人类的苦难一样，《神曲》中的天堂也突现着地狱的黑暗、炼狱的烈火。这种天堂与地狱、顶峰与深渊的二元对立是诗化的圣·奥古斯丁哲学。但丁对人类痛苦的体验使他有可能从审美的角度突破他在《君主制论》中所论述的腐朽思想。在但丁身上，使我们有可能看到托马斯·阿奎那的哲学统一是何等的荒唐。但丁也许是一个时代结束时的最后剪影。

如果说，耶稣受难是基督教最震撼人心的日子，那么圣·奥古斯丁的苦难哲学就是中世纪中最令人难忘的思想。耶稣与奥古斯丁所揭示的苦难象个附身的魔鬼紧跟着人类一直到当代。但是，必须承认，这是一种悲观主义的勇敢，一种残酷的觉醒。

第三章　阳光下的阴影——哲学的自然化和人本化

一、宇宙变大了，人变复杂了：向上帝挑战

1·1 新时代的冒险精神

谁也无法确切地划分出时间上的界限，不知道从哪一天开始，文艺复兴的新文化在人本主义和科学主义的双重支撑下从深渊中升起。人世间一旦充满了阳光，虚幻天国的光环便暗淡下来。尽管在中世纪，上帝的生命一直被认为是永恒的，它能够彻底超越人世间的生老病死而万年常青。然而，这种永恒不过是人类因恐惧死亡而产生的主观幻想，恐惧的消失也必然使上帝永恒的幻想毁灭。到了中世纪的末年，尽

管经院哲学费尽苦心来论证上帝的永恒，但贫血症使上帝变得苍老。文艺复兴时期的艺术向人本身的深入、科学向大自然的挑战足以显示出一个新时代摆脱恐惧之后的冒险精神。在中世纪，尽管有风靡一时的骑士精神，但是冒险所带来的更多是原罪感的恐惧和忏悔的低吟；而在近代，人世间由苦难重重的地狱变成了幸福的乐园，基督教的种种戒律被人们抛到脑后，没人再去苦行一生以企求来世的安宁，而是大胆地追求现世的享受。虽然世界仍是血雨腥风，但人类不再恐惧。在这样的时代中，骑士的冒险受到无情的嘲弄，唐·诘诃德的长矛象根细细的竹竿一样毫无份量。而近代人在科学引导下的冒险所带来的是如醉如狂的歌唱，它是人类走向自由的开端。在越来越复杂的人性面前，上帝以及经院哲学象个先天不足的痴呆儿；在不断扩大的宇宙面前，曾经覆盖罗马帝国的上帝顿时变得渺小了。对上帝的小心翼翼的求证被遗忘在实验科学的一个又一个新发现之中，对人的重重束缚被粉碎在感性沉醉的一个又一个艺术创造之中。打倒基督教的上帝，复活古希腊的酒神，几百年后尼采的理想开始于文艺复兴。尽管这是一个几百年的历程，但新时代的曙光终于出现了。在这新时代的曙光中，艺术发现了人，科学发现了自然。

1-2 艺术中人的发现

审美与艺术自身的特质——它与人的生命的息息相通——决定了它永远是人类最敏感的神经，最具有开拓精神的武器。文艺复兴的最早征兆也出现在艺术之中。意大利既是中

世纪的黑暗之都，又是新时代的黎明之城。意大利人是近代人中最早从审美的角度感受到人和自然的。甚至在科学发现自然之前，意大利的彼德拉克已经在艺术中歌唱自然了。早在十二世纪，意大利的诗人布拉那就在《爱的丛林》中赞美过自然；但丁的诗歌中那种对清晨的新鲜空气、对海洋上抖动的光芒、对暴风雨中的森林的感受，使他的诗充满了朴素的泥土气息；薄迦丘写过许多首浪漫的田园诗。而在意大利最充分地意识到大自然之美的是彼德拉克。他是西方历史上第一个高唱“回归自然”的歌手。他隐居山林，时而凭高远眺，时而沿小径散步，他为登山而登山的举动常令人们感到不可理解。高山、河流、森林、花草、星空使他流连忘返，沉浸于自然的沐浴之中。绘画中也表现出对自然的热爱。看看达·芬奇的绘画杂记，不仅向自然学习、忠实于自然是一条重要的美学原则，而且画家以大量的篇幅记述了对自然的感受。他颇象唐代的中国诗人，游遍了名山大川，对太阳、烟、光、树木、雾、山、风、云、雨、虹、彩霞、大海、地平线都做过仔细的观察。他的绘画常以奇绝的山峰、突兀的岩石、曲折的河流为背景，风景、笑容、手势被公认为达·芬奇的绘画三绝。是的，当人们在黎明或黄昏时分怀着宁静的心情坐在深深的草地上眺望天空、聆听风声，想起万物在大自然的怀抱中、在奇妙的力量的催生下变化万千、生机勃勃之时，谁不沉醉？谁还能想到上帝和自己呢？

在艺术中，对人的发现首先属于对自然的发现的一部分。古希腊艺术的重放异彩，使人们突然感到在基督教教义中罪恶累累的人的肉体是那样的优美、矫健、富有生机、充满力量。象那些令人心醉的自然风景一样，人体不也是自然的伟大杰

作吗？尽管米开朗基罗、拉斐尔、提香、达·芬奇等人的绘画和雕塑大多取材于宗教故事，但是人体是他们自己的。解剖学为他们提供了关于人体比例的准确知识，透视学为他们准备了绘画构图的合理法则，色彩、光线的研究使他们掌握了处理层次感的技巧，对人的内心情绪的敏锐感受使他们逼真而又神秘地描绘着人的表情、动态。女性的温柔、多情、妩媚，男性的深沉、力量、刚健，孩子的天真、稚气、活泼……出现在他们的刻刀下、画板上的一切都充满了人间的、世俗的气息，揉进了人类因重新发现自己的肉体之美而产生的惊异和欣喜。

对肉体之美的欣赏必然伴随有对人的感性世界的高扬。文艺复兴时期的文学既是对人的无穷无尽的欲望的肯定，又是对宗教禁欲主义的嘲弄。早在十三世纪的法国文学中，就出现了为了爱情而反抗宗教的直率独白："我到天堂里去干什么？我并不想进天堂。我只想得到尼柯莱特，我所深深爱恋的心上人。谁都不进天堂，只有几种人进天堂。……进天堂的有老朽的牧师、跛子和残废者。……我要去的地方是地狱。因为到地狱里去的有漂亮的学者以及在比武中、在高贵的战争中死去的漂亮的骑士，还有善良的乡下绅士和自由人。……去地狱的还有美丽的、有两三个情夫的彬彬有礼的宫廷妇女以及她们的丈夫。"①天堂尽管幸福，但是去那里的都是生命力衰败的人；地狱尽管痛苦，但是去那里的都是充满活力的人。薄迦丘的《十日谈》更是情欲的海洋，感性的波涛甚至把那些一本正经的教士、牧师都卷挟而去，爱情的故事是这部小说的主要内容，各具特色的女郎散发出诱人的气息。莎

---

① 参见鲍桑葵《美学史》第六章。

士比亚的喜剧是自然、青春、爱情、生命的浪漫曲，风流的娘儿们，潇洒的小伙儿，诙谐的语言，偶然的奇遇，都表现出一种轻松、欢悦、富有生机的情调。拉伯雷的《巨人传》更把人的情欲、人的自由推向了高峰，惊人的体魄、惊人的食欲、惊人的酒量、惊人的纵欲，三个巨人象横扫中世纪阴暗天空的暴风雨，驱散厚厚的乌云，让阳光普照人间，在这里"可以光明正大地结婚，人人都可以发财致富，自由自在地生活。"不知付出过多少代价，人类才能把"做你所愿意做的事"名正言顺写在自己的旗帜上。个性与感性的自由是文艺复兴时期所有艺术的共同主题。这确实是古希腊艺术的复兴，美丽的海伦终于从千层地狱回到了人间。尽管如此，诱人的海伦，人类也该为你的屈辱而悔恨，因为美绝没有过错。

1·3 科学中自然的发现

艺术上对自然美的发现还只是一个开端，大自然真正地引起人类的心理巨涛是在近代自然科学的一系列发现之后。在文艺复兴时期的科学史上，最伟大的事件莫过于一个旅行家在地球上的冒险和一个牧师在天宇中的冒险。这个旅行家的名字叫哥伦布，他渡过大西洋，在彼岸发现了一片新大陆。世界因这个发现而变大。更重要的是，这发现带有一种心理上的魅力，它激发起人类前所未有的冒险热情，使人类的视野变得开阔起来。因而，只有他才有资格说："世界是渺小的。"从此以后，海上的冒险成为英雄壮举，直到今天，环球的航海旅行仍然为人们所称道。

那个牧师的名字叫哥白尼。我们现在都称他为天文学家，但在当时，他几乎一生都在教堂中任职。奇怪的是，这位牧师居然在任职的期间构思着关于宇宙、行星的理论。哥白尼知道自己头脑中酝酿的理论的危险性，所以他的《天体运行论》直到他死前才正式出版，据说第一本书送到哥白尼手中几小时后，他就与世长辞了，时间是1543年5月24日。正如他生前所预感到的那样，他的《天体运行论》不仅触怒了教会，而且触动了全人类，一场划时代的观念更新由此开始。天空变得辽阔了，地球开始运动了，整个人类也随之动了起来。地球不是宇宙的中心，这无疑是说人类和上帝也不是宇宙的中心。《圣经》的权威在人们的心理上远不如科学观察的权威有份量。尽管在当时，教会可以烧死布鲁诺，可以让伽利略在法庭上公开宣布自己放弃对"日心说"的支持，还可以禁止《天体运行论》的发行，但是，一切压力都是表面的，在人们的内心深处，上帝的声音逐渐变弱，《圣经》的威严悄悄褪色，红衣主教的布道也失去了感召力。哥白尼的伟大功绩在于他第一次以科学的力量击碎了人类几百年来精心制造并全力维护的偶像，以人的眼睛和智慧战胜了上帝的目光与智慧。从此以后，人们懂得了，宇宙中没有静止之物，更没有永恒的存在，一切都在运动、变化、毁灭、再生。正如哥白尼的誓死捍卫者布鲁诺所说：在这个变幻不定的世界上，唯一永恒的东西是构成万物之基础的创造能量，而创造也是一种运动。也如伽利略在走出法庭之后自言自语道："可是，地球是在运动。"而且，布鲁诺把哥白尼的发现提高到哲学的高度来理解。在布鲁诺的眼中，自然界是个充满生机和美的无限世界，自然界中处处有神的显现，自然本身就是上帝。物质与精神，肉体与灵魂是融为一体的自

然，一与多、共相与殊相也无贵贱高低之别。记住，自然就是一切，上帝是自然、人也是自然，最美的、最富于诗意的所有事物都是自然的创造，唯一值得人类欣赏并崇拜的只有大自然。

哥白尼的天文学发现还只是对于地球的位置、行星的运动的重新评说，而拥护他的伽利略在受到教会的打击后，避开"日心说"，专心于动力学的物理研究，取得了惊人的成果。自由落体运动定律、加速度运动定律、摆的振动定律、抛射体运动定律、虚速度原理、碰撞动力学、流体静力学、气体力学、声学、光学以及温度等。而且他对科学仪器的制造和使用也作出了贡献。他的《托勒密和哥白尼世界体系的对话》与哥白尼的《天体运行论》、牛顿的《自然哲学的数学原理》并称为近代科学史上三本最重要的书。如果说，哥白尼的理论重新确立了宇宙的中心和运动观念，那么伽利略则重新确立了万物运动的动力观念。世界上根本就没有什么不动的推动者或上帝，万物的运动来自自然的物理动力。更重要的是，他的研究方法树立了科学地把定量实验与数学论证相结合的典范。它不仅为近代哲学提供了方法论的基础，而且为牛顿乃至全部科学提供了精密的理想方法。伽利略以后的开普勒、牛顿等人的科学发现主要是动力学的。没有伽利略，就没有人类科学史上最伟大的牛顿综合的出现。

科学对自然奥秘的揭示在更高的意义上，也就是在反形而上学的意义上不仅仅是发现了几条定律，而是改变了人类的信仰，哲学的和神学的形而上学在这种信仰的改变中崩溃了。但是在近代，人类的思维方式还没有完全摆脱一元决定论的模式，因而，科学至上主义为人类创造了新的上帝、新

的形而上学——理性的、科学的神话。粉碎这个神话的历史使命将由现代哲学来完成。

1·4 哥白尼的打击和莎士比亚的忧郁

然而，新时代的阳光下也不是没有阴影，世界上从来就不曾有过绝对的光明和绝对的黑暗，绝对是虚假的同义语。文艺复兴运动也是在深刻的二律背反中进行的。虽然人和自然的重新发现填平了天国与人世的鸿沟，但是，随着上帝的灵光的熄灭，人的伟大、圣洁、崇高，象神一样的光辉也随之暗淡。艺术与科学对人、对宇宙的真实面目的正视，使人自身的局限性以前所未有的清晰度突现出来。人的自尊和自卑、自信和怀疑、理性与感性之间的鸿沟反而变得越发无法超越，因为人类赖以追求绝对价值的上帝不再可靠了。

任何真理的发现都具有开拓和限定的双重性。文艺复兴时期的一系列伟大发现对于人来说亦如此。一方面，这些发现给人以征服自然的信心和力量；另一方面，又使人对自身表示怀疑。在上帝是宇宙的中心和主宰的信念崩溃的同时，人是"万物的尺度"、高贵的生物的信念也随之动摇。对上帝的限制就是人对自身的限制，打倒上帝主宰论就是向人类习惯了的一元决定论的挑战，因为在《圣经》中，上帝创造宇宙是为了人，耶稣下凡替人类赎罪、受苦也是为了人，在上帝的保护下，人无疑是宗教关心的中心，只不过是一种决定论的关注而已。因而，人类在探索真理的道路上每前进一步，就要更深入地揭示出自身的局限性。哥伦布在地球上的新发现，哥白

尼在天宇中的新开拓，既向人类展示了一个广阔的未知世界，又向人类暗示着自身的生存空间的有限性。面对那无限的未知世界，人类因求知的好奇而欣喜，又因自身的渺小而悲哀。伽利略的一系列动力学定律、开普勒的行星运动三大定律、牛顿的万有引力定律都在告诉人类：宇宙的运动、万物的生成既不是上帝的推动、更不是人类的力量使然，谁也无法成为宇宙的动力。万物是一个自我生成、自我发展、自我毁灭、自我转换的过程。开普勒所描绘出的一个椭圆形的运动轨迹在哲学上否定了绝对圆的观念，在审美上彻底粉碎了毕达哥拉斯以来的关于圆是最美的形状的信念。这是对传统的和谐美、均衡美、规则美的破坏，在其深层是人类一直坚信不疑的关于完美、至善等观念的动摇。想象中的圆、直线并不等于实际运动的轨迹。世界上什么特异的、不规则的形状都能有，就是没有标准的封闭圆周和几何学中的直线。因此，关于人如何高贵、如何完善的信念也随之出现裂缝。莎士比亚的悲剧就是这种动摇和怀疑的最成功的艺术呈现。

在这位天才的笔下，尽管有过一段能够满足人类虚荣心的台词①，但是那一个个活生生的人物却真实地揭示出：人并不高贵如天使，圣洁象天神；人也并不完善、并不是宇宙的尺度。恰恰相反，人的那些最深层的、无法遏止的情欲一旦喷发，便把自己推向悲剧的深渊。叔父的阴谋、母亲的背叛……这残酷的情欲现实动摇了哈姆雷特在理智上相信的关于人的一切信念，他犹豫、彷徨，他开始怀疑人，以一种轻蔑和嘲弄的口吻谈起"宇宙的精华、万物的灵长"。他对自己、对叔

① 《哈姆雷特》中有关"宇宙的精华，万物的灵长"那一段。

父、对母亲的疯狂诅咒，表现出对人的批判和否定。他的“生存还是毁灭”的独白正是人类精神的忧郁和迷茫。李尔王在他身居高位、理智健全之时恰恰又是他最昏庸、最虚荣之时，而当他被亲人和权力抛弃之后，置身于荒山老林，陷入孤苦无依的境地之时，在野性的暴风雨的无情抽打之下，在神智不清的疯狂状态中却领悟了人的真实面目。还有那个野心勃勃的麦克白，在他经过激烈的心灵搏斗夺取了王位之后，双手的鲜血似乎使一直伴随着他，给他以行动的力量的恐惧感和权力欲开始消失，内在生命的充实也开始贫乏，他突然感到自己的所作所为和人世间的一切都毫无意义：

> 明天，明天，再一个明天，一天接着一天地蹑步前进，直到最后一秒钟的时间；我们所有的昨天，不过替傻子们照亮了到死亡的土壤中去的路。熄灭了吧，熄灭了吧，短促的烛光！人生不过是一个行走的影子，一个在舞台上指手划脚的拙劣的伶人，登场片刻，就在无声无息中悄然退下；它是一个愚人所讲的故事，充满着喧哗和骚动，却找不到一点意义。①

这就是伟大的文艺复兴：一方面，是对冲破束缚后的人的个性自由、感性纵欲的极端肯定，是人的生命力的大爆炸、大喷发、大宣泄；另一方面，是对人的自私天性、人与人之间的残酷竞争、人的悲剧命运的清醒意识。要生命、要幸福就要自私、要纵欲、要享乐，象《巨人传》中的庞埃固。而自私、纵

① 莎士比亚：《麦克白》。

欲、竞争又只能走向自我毁灭，象充满力量的麦克白。在这个激情与理智、经验与理性双重闪烁的时代，既对个性的发展、感性的满足持一种绝对的肯定和追求，甚至是怂恿，又对其可怕的后果怀有一种深深的恐惧和悲哀，甚至是厌恶。莎士比亚为灿烂阳光的时代投下了一道浓浓的阴影。暗示出人文主义思潮中所潜含的危机。那么，挣脱了宗教形而上学禁忌的人类怎样才能征服自然、发展人的生命、摆脱人本身的悲剧呢？这就是近代哲学、乃至现当代哲学所要回答的问题。换言之，自然离开神的主宰、个人挣脱了权威的命令之后，人类该怎样重新评价自身。在此意义上说，近现代哲学既不再是对上帝的探讨，也不完全是研究自然，它的主旨是研究人自身。在近代哲学中，有一种奇怪的矛盾现象：在同一个哲学家和科学家身上，对自然、宇宙抱有一种世俗的，注重事实经验的自然主义态度的同时，并不排斥他们对世界持有一种超凡的、注重启示、先验的宗教主义态度。开普勒、牛顿、斯宾诺莎、莱布尼茨等人均如此。这种双重态度在现代某些伟大人物的身上仍然存在，如爱因斯坦、克尔凯戈尔等。也许，人类永远无法全部摆脱这种双重态度——在清醒与神秘之间的永恒徘徊。

1·5 自然的本体化和上帝的世俗化

这里，有必要简要地评价一下文艺复兴在自然科学中的哲学观念和宗教改革运动对近代思想的影响。前者是来自外部的对中世纪神学的反叛，后者是基督教内部的自我分化、自我瓦解，它们从各自的角度为近代哲学的人本化和自然化提

供了必要的现实基础。

文艺复兴时期在审美上对大自然的强烈关注，特别是自然科学领域中的一系列发现动摇了中世纪占主宰地位的超自然的信念，从而在哲学本体论上确立了自然本体观。中世纪对自然的漠视，乃是根源于这样的信念：自然界中发生的一切都受到一种超自然的潜在力量的支配和干预。与这种超自然的力量相比，自然是被动的、尘世是微不足道的，自然与尘世至多是衬托天启之光、走向来世的准备。而自然科学的哲学观则认为，大自然是按照它自身的规律运行的，没有魔法和超自然的力量，科学所发现的确凿事实证明了这一点，因而，自然就是本体，它自我生成、自我运动。在方法论上，自然科学的成就使人们不再坚信唯有上帝的启示才能告诉人类真理的信念。而是强调直接面对自然，尊重自然事实，发现真理的唯一途径是建立在经验上的实验、建立在理性上的假设。特别是直观的物理学的发现更促使人类相信经验和实验。如果说中世纪的真理是神秘的启示真理，那么近代的真理就是明晰的理性真理。最后，在人们的态度上发生了根本的变化。中世纪是权威的时代，基督教教义是绝对真理，任何人不能怀疑。而文艺复兴所激励起的怀疑、批判的精神不承认宗教权威，提倡面对事实，用每个人自己的理性去进行判断。没有权威或打倒偶像的时代必然是怀疑的时代。而且，文艺复兴的精神还催生出一批科学社团，西芒托学院、皇家学会、法兰西学院、柏林学院先后在欧洲纷纷成立，由此开始了对人类思想的发展生命攸关的学术自由。这些学院为大量的人才和自由思想提供了讲坛。然而，必须看到，近代哲学从一开始就是以一种新的权威来代替另一种陈旧的权威，经验主

义和唯理主义都带有鲜明的一元决定论的色彩。而且，超自然的信念甚至在牛顿这样的科学主义者的身上仍然存在。特别是近代物理学为哲学提供了一种机械决定论的宇宙观和绝对时空观。牛顿对“绝对运动”的第一推动力——上帝——的维护，他对由此而推论出的“绝对时间”和“绝对空间”的论述，其根据都不是科学的，而是神学的。而以牛顿体系为自然科学的基础的近代哲学也就很难从实质上彻底粉碎形而上学。这一点，我们从近代思潮与现代思潮的对比中就能更清楚地看到。

说起来几乎令人难以置信，发生于十六世纪初的德国的宗教改革运动颇有些“逼上梁山”的味道。德国维登堡大学的神学教授、宗教改革的领袖马丁·路德并不是一个天生的叛逆者。如果不是罗马教廷的不尽人情、不是教皇利奥十世的自以为聪明、虔诚，马丁·路德决不会与教廷决裂。路德其人从未反对过教义，只是对教廷的某些做法提出了小小的异议，并且是用《圣经》的权威来对抗教皇。但教皇却革除路德的教籍、烧毁他的著作，迫使马丁·路德不得不为自己辩护。他于1520年8、9、10三个月先后发表了《致德意志基督教贵族公开书》、《教会的巴比伦之囚》、《论基督徒的自由》三本小册子，一跃成为这次宗教改革运动的领袖。早已潜在的对罗马教廷的不满情绪一下子喷发出来。马丁·路德的主要观点是反对教会等级制，为所有的基督徒争取平等和自由。神职人员和教徒的区分只是职业分工不同，绝无社会地位和人格上的高低贵贱。就权威来说，他主张以《圣经》为唯一的权威，在《圣经》面前所有的基督徒人人平等，教皇、教会决不是权威，要废除教会手中的专制权利，改革神职买卖和奢华挥霍的腐败风气。并且就朝圣、教堂、修道院、仪礼、节期、教育、婚姻等问题

提出了一系列具体的改革意见。在这里，我们能够看到八世纪的捣毁偶像运动和十一世纪的教会改革的余波。

宗教改革是在基督教内部掀起了一场反专制、反等级的运动。这个运动的最大贡献是在理论上和实践上削弱了教会的等级制和专制权利，强调了平等自由的观念，是民主原则的先声。路德从未反对过宗教信仰，他反对的只是信仰的权力化、专制化，剥夺教会的权力，还每个信徒以信仰的自由。对罗马教皇、教廷的直接反抗就是对大罗马帝国的间接反抗。一个在宗教上不服从教皇、主教、教会而只服从自己的信仰的人，也很难在政治上服从国王、贵族和等级制。"在上帝面前人人平等"的世俗化、社会化便意味着"在法律面前人人平等"。如果对上帝、《圣经》的解释权利不只属于神职人员，而是属于每个教徒，那么它的直接政治后果就是法律不只属于国王、贵族和上层社会，而是属于每个人。人人都有只属于自己的上帝，上帝便被个性化、民主化了，再也不是统一的专制化的上帝了。同样，人人都必须服从法律，法律便成为人与人之间权利平等的标志，而不再是等级权利的附庸。宗教改革中提出的信仰高于教会权力的政治化，便是知识、法律高于权力，这必然导致政治专制的衰落，民主政治的兴起。而这一切都导向了由形而上学的神学化向哲学人本化的转变。

近代思想史是一个极为矛盾的整体，哥白尼的伟大不仅在于他使宗教权威失去了光彩，也在于他伤透了人类的自尊心。人文主义中所兴起的个性主义、自由主义在解放人性的同时也留下了血迹斑斑的足迹。科学所带来的人类进步也常常走向反人性的方向，使人变成物质、机器。理性主义的权威代替了上帝的命令之后，人类仍没有完全摆脱一元决定论的

束缚。实际上，经验主义与唯理主义在对抗基督教的意义上都是理性主义。两者尽管都反对古代的形而上学，但是它们都没能最终摆脱形而上学。经验至上和理性至上仍然是对人类的命运的终极解答。好在二者的相互对立在整体上抑制了形而上学的绝对一元化发展。如果从尼采和波普尔等人的角度看，直到黑格尔哲学为止的近代思想史都带有形而上学的性质。因此，现代的生命哲学是要打倒从苏格拉底到基督教神学至黑格尔哲学的理性至上的传统；科学哲学是要粉碎从培根到牛顿的经验至上的神话。因而，反形而上学就是反对各种形式的绝对主义。"理念"也好，"上帝"也好，"理性"也好，"经验"也好，"科学"也好，谁走向绝对主义，反形而上学的锋芒就将指向谁。

但是，到目前为止，我仍然感到形而上学是个怪圈，人类几千年来钻进钻出，怪圈的魔力仍不减当年。或许，人类所反对的就是自身的宿命。如果这样，怪圈就不会完全消失，只不过不断地变幻着色彩，红颜色看腻了便会出现绿颜色。

二、经验是上帝，理性是权威

2·1 从经验和归纳起步

近代哲学向人的复归最初是通过哲学的自然化开其端的。哲学从中世纪的以研究和证明上帝是宇宙的统一性转向

了研究和证明自然本身的统一性。这种自然化决不同于古希腊哲学的自然学者们。古希腊的自然学者的哲学主要是本体论，他们要探讨宇宙的本源；而近代的经验主义者们主要是认识论，他们要研究人如何能认识自然规律，获得科学真理。古希腊哲学是把自然神化，形而上学化，也就是把自然中的某一类物质从整个自然界中分离出来，然后把它本体化，使之成为超自然的主宰；近代哲学的自然化是把自然从神化中、从神的主宰下解放出来，使自然成为自身，把自然作为独立的研究对象，也就是使神化了的自然重新自然化。众所周知，近代哲学的自然化是从培根开始的。

有些历史现象常常使人困惑，培根就是这种困惑之一。哲学自然化的基础是自然科学，特别是直观性、实验性的物理学的发展。而培根作为经验哲学、归纳方法的创始人，作为使科学研究的过程逻辑化的开拓者，却反对近代科学史上的第一个，也是人类科学史上最伟大的发现之一——哥白尼的"日心说"。更令人惊奇的是，他却为印刷术、指南针、火药的出现而欢呼，为哥伦布的地理发现和伽利略的望远镜而欣喜若狂。他认为这一切改变了世界的整体面貌，所以他自称是"新理性世界"的哥伦布。翻开他的代表作《新工具》，扉页上是一艘鼓满风帆的船，它正驶出旧世界的尽头而进入大西洋去探险。他相信"知识就是力量"，只要有了正确获得知识的方法，人类就能够发现自然本身的统一性和规律性，凭借科学的发现和方法而不依赖神的恩赐就能驾驭自然。这位在政治生涯中屡遭挫折的议员，有点象中国的司马迁，要凭借著书立说和思想上的发现而成为一个新时代的开拓者。

解放哲学的第一步就是使理性从神的束缚下分离出来。

于是，培根接过了约翰·司各脱的“双重真理论”，主张哲学与神学的分离，反对用理性真理去论证启示真理，反对用哲学去论证上帝存在的合理性。这实际上是把哲学研究的核心由神转向了自然和人。在反对中世纪神学的同时，他也反对为神学本体论服务的亚里士多德的演绎法。因而他对古代经典的态度就颇为轻蔑。他反对柏拉图、毕达哥拉斯、亚里士多德以及自然学者们。他认为读书不是为了反驳和相信，更不是为了寻找议论，而是为了思考。他把发现真理的人格气质概括为：探索的欲望、怀疑的耐心、沉思的嗜好、断言的谨慎、重新考虑的果断、整理的仔细以及痛恨一切欺诈。在反对魔法、巫术等迷信的斗争中，他坚信要征服自然就必须先服从自然，而服从自然的最好办法就是实事求是地研究自然。只有这样，知识和力量才能合二为一。培根在反形而上学中的最大贡献有二，首先，粉碎了人类凭借神学在心中所建造的种种幻象和权威，让人类运用自己的理性去思考；其次，他粉碎了逻辑演绎万能的神话，还哲学和科学以实证的、经验的归纳方法。在这个意义上，西方现代的实证主义、逻辑原子主义、分析哲学和科学哲学以方法论清除本体论的倾向要追溯到培根。培根在《新工具》中就把自己的哥伦布发现称为方法的发现。

确立正确的方法首先要摆脱成见。他坚持认为一切科学都必须从不带任何偏见的观察开始（实际上这是不可能的），用净化过的心灵去面对大自然。然而，心灵的纯洁化并非翻掌之功，人心常常受到各种偏见、私心、假象、权威的迷惑，变成失真的“哈哈镜”。这就是心灵的幻象。培根首先提出破除四种幻象。“种族幻象”是指群体的自我欺骗，追随大众舆论；“洞穴幻象”是指个人的私心、偏见；“市场幻象”是指由语

言的滥用所产生的成见，人们往往不加思考地相信所有的词汇都有与之对应的事实，而在实际上，许多词是幻象，如巫术、魔法、命运等。而且，语言有显意与隐意之别，字面上的意义并不就是词的真实意义。"剧场幻象"是盲目依从权威所产生的偏见，也是指各种思想体系在争论时各执己见而产生的成见，特别是对神学和权威哲学家，人们很容易不加思索地服从。一个真正的科学家必须清除掉这四种"幻象"，才能进入真理的王国。

清除幻象是为了掌握正确的方法，那么什么是正确的方法呢？培根轻视数学(因为数学是演绎法的基础)，坚决反对亚里士多德的逻辑演绎法，而反对演绎法就等于向全部传统的哲学挑战，因为从亚氏到托马斯·阿奎那，古代哲学的方法基本上是演绎法。培根提倡的是把经验的观察和正确的推理相结合的方法。他把真正的科学家比作蜜蜂，认为单纯的实验家是蚂蚁，只知道采集和利用观察到的材料；单纯的推理家是蜘蛛，只用自身的东西编织蛛网；而实验家和推理家相结合的科学家是蜜蜂，从自然中采集材料，然后用自身的能力来处理和变革这材料。也就是科学的方法必须从不带成见的、系统的观察和实验开始，达到带有一定普遍性的真理，再从这真理出发，通过逐渐的归纳和推理，进入更带普遍性的理论概括。更为野心勃勃的是，培根要根据自己的新方法制定出一整套所有勤奋的人都能用它来作出科学发现的标准程序。于是他编了三张系统地记录观察结果的表，只要你按照他的程序依次制定出这三张表(肯定事例表、否定事例表、程度表或比较表)就能有所发现。演绎法从自明公理开始推论，而归纳法从观察、经验开始推论，前者相信有人人赞同的自明真理

在，后者相信一切都源于观察、经验、事实。

但是，培根其人也许生来就缺乏想象力，他的功利主义哲学与他在日常生活中对功名利禄的热衷之间有一种非常平庸的天然联系。他教导别人清除幻象，而他的哲学中又浸透了他自身的“洞穴幻象”，这就注定了他不会成为第一流的哲学家。培根要求净化心灵，认为科学只能开始于不带任何成见的观察。但是，他没有想到，人的心灵从来不会是洛克式的“白板”，净化心灵的要求是痴人说梦。人的任何观察不可能不浸入观察者的主观成份，培根式的纯客观的观察是一种神化观察、神化经验的形而上学。这不能不使我想起古希腊哲学和中世纪神学。其实，心灵纯洁化是认识真理的必须条件的观念从古希腊就开始。苏格拉底、柏拉图都是主张心灵净化的。他们认为清除感性欲望、感官错觉以及人出生后的堕落是发现“理念”的前提。中世纪的神学更是如此，进天堂、见上帝的最重要条件是赎罪，使人格纯洁。因此，培根的“幻象说”颇有些认识论原罪的味道。对于科学发现来说，关键不在于心灵净化后的观察，因为这种纯洁的观察不可能存在，而在于怎样认识主观性在科学中的作用。任何科学观察都是有目的观察，或者是观察者带着自己的问题开始观察，或者是根据假设进行实验，人的期待、好奇、探求的欲望是任何情况下都存在的。不带有观察者的问题和假设的纯观察、不带有主观性的纯客观永远不会成为现实。因此，培根式的纯观察仍然带有宗教色彩，其绝对主义仍然是一种新的形而上学。一切知识来源于经验与一切知识来源于上帝在思维方式上是相同的。

与此相关，培根的新方法也具有教条化的特征，他大大地

贬低了独创性、天才和直观洞察力、想象力在科学发现中的重要作用。事实上，培根式的归纳、推理只是一种清单式的机械排列，这样的科学研究发现不了伟大的真理，至多能为科学假设的提供准备材料。经验不是万能之源，归纳也不是全知之法，而近代经验主义哲学正是走在经验万能、归纳全知的道路上。最典型的就是培根。而他梦想为所有人发明的程序更是一种宗教式的幻想。在任何研究中，方法都带有个人性。统一的方法象统一的本质一样不可能。他以后的经验主义大都注意到了人的感觉经验的相对性，人的主观性对认识世界的能动作用。尽管如此，培根毕竟在所有人都没起步之时迈出了第一步。

2. 心灵重新组成的秩序

经验主义哲学的第二位重要人物是托马斯·霍布斯。但是，与其说他是位出色的哲学家，不如说他是近代第一位杰出的心理学家和政治学家。他第一个企图从心理学的角度，运用观察自己的内省方法来研究"人的自然才能的总和"。如果说，培根试图为认识外部世界提供正确的方法，主要局限于对物质世界进行观察，那么，霍布斯试图认识内部世界，他的观察主要指向人的精神活动。他似乎意识到：正确地认识外部世界的先决条件首先要正确地了解作为认识主体的人。这是后来全部哲学的主要方向。但是，受当时的机械论宇宙观的影响，他把精神还原为物质，认为任何精神现象都能够从人的肉体组织上找到相应的运动。伽利略和开普勒的动力学是他

哲学思想的科学基础。

霍布斯认为物质以及运动是唯一的终极实在，是宇宙、人的思想、情感的基础，因而也是一切知识的基础，一切知识在终极的意义上应来自人的感觉。心灵中原本无概念，概念完全或部分地来自感官知觉。这一切都与培根相同。不同的是他认为人有形成表象、观念和概念的认识能力，这种能力相对于外部的认识对象有其自身的独立性，已经想象到的事物的不在或毁灭不会引起想象本身的不在或毁灭。没有事物时，我们关于它们性质的这种意象和表象就是我们所称的我们关于它们的概念、想象、观念、注意或知识。① 这实际上是在说，认识不是对外在事物的直接认识，即不是培根式的直接观察，而是认识主体通过内省的方法来观察由外物所引起的心理运动——表象、观念、概念的运动，也就是记忆、想象的运动。内省就是一种自我意识。从这个意义上说，任何认识都是人对自身的认识。因此，霍布斯是从经验主义走向对人的认识能力的主动性的强调。人在记忆中或想象中所具有的接近性联想规律就是人的心灵能动性的表现，它能够对心灵获得的表象进行组合排列，从而获得一种猜测性的因果概念。

霍布斯对人的心灵主动性的强调也体现在他对人心的符号能力的论述中。他认为科学知识的产生不只是单纯的感知觉及其记忆，不只是原始经验的接近性决定心灵的观念序列。由外部到内部，人的心灵中所产生的新的概念序列是人应用符号来重新对原始经验加以组合的结果。因此，观察经验便过渡到逻辑推理。他认为科学知识是关于命题真实性的知识，

---

① 参见《利维坦》商务印书馆1985年版，第一部分第三章《论想象》。

也就是用符号对概念进行命名、把命名联系起来构成命题，最后把命题联系起来形成推论。推论的真实性的前提是命名和命题的真实性。所以，科学知识是一种符号（语言）的演算，即数学演绎。在这里，我们又能发现霍布斯与培根的区别。培根轻视数学，而霍布斯重视数学，他是经验主义哲学家中罕见地重视数学的人。甚至可以说，霍布斯是哲学史上第一个把经验观察与内省观察、物理实验和数学演绎（事实与逻辑）结合起来论述认识论问题的人。他把人的符号演算的能力称之为人先天具有的"证明真理性"禀赋。而动物只能占有事实经验，却不具有证明真理性的能力。另外，霍布斯对人的主动性的论述使他的理论中暗含有休谟式的相对主义。他认为对于同一事物，"每个人的感觉都不一样"，人认识到的东西不在事物本身，而在人之中，事物的性质取决于人的性质。

同时，霍布斯对运动的强调也是罕见的。客观万物是运动，人的主观心灵也是运动，感觉经验是外物与人的感官相互撞击产生的运动，概念、观念是人的心灵的自我运动。一切变化全在于运动，因为运动只能产生运动，别无他者。但是，他对运动本身的理解却没有超出当时的物理学所提供的机械论宇宙观。一切运动，无论是有生命的还是无生命的，莫不服从于惯性规律。上帝是一切运动的第一推动因。但是，霍布斯在认识论上坚决主张上帝是不可知的。

霍布斯的哲学是经验主义，但他又在某种程度上避免了培根式的经验至上主义的形而上学。同时，他也象培根一样，在物质机械论的框架内理解生命的运动，因而忽略了人的想象、直观洞见的巨大创造性。这是近代哲学中的理性主义、科学主义的阴影，它的影响又通过牛顿的成功而加强，一直延续

到爱因斯坦的出现。如前所述，霍布斯对反形而上学的主要贡献不在他的认识论，而在他建立于动机理论上的政治哲学。

2·3 理性就是怀疑——笛卡尔

如果从纯哲学的角度讲，不是培根而是笛卡尔才配成为近代哲学的鼻祖，因为培根的功利主义倾向影响了他对哲学的基本问题的深入探讨。

如果不是笛卡尔在哲学上的突出贡献，他会成为近代最著名的科学家。对自然科学的天赋敏感和深刻洞见不但没有使他走向培根式的经验论，反而使他成为近代的思辨唯理主义的奠基人。可以说，笛卡尔身上的一切能力都是为一个富有哲学思辨的天才大脑服务的。在自然科学上，他第一个把数学应用于几何学，成功地创造了坐标几何，解析方法；他对天文学的深刻理解，使他提出了被教会视为异端的地球自转和宇宙无限的学说；另外，他对生物学、血液、神经的研究都足以证明他有资格、有能力成为第一流的自然科学家，然而，他的名字在历史上却永远首先与哲学家相连。他在自然科学中所作的一切不过是一种准备，最终都指向了他在哲学方法论上的批判怀疑和本体论上的二元论。

在本体论上，笛卡尔是西方哲学史上第一个明确的二元论者。他对宇宙构成的精神与物质、灵魂与肉体的相互对立的二元论解释，就等于宣布了为宇宙寻找统一本源的形而上学一元论的不可能。柏拉图哲学的"理念"与"现实"、"感觉"与"理智"的二元对立、奥古斯丁哲学的"天堂"与"地狱"的二

元对立，直到笛卡尔的出现才被公开化。笛卡尔抛弃了前二者的一元论外壳，直接把宇宙的本源规定为互相对立的二元本体。在精神与物质之间，不存在着相互影响，精神不能决定物质，物质也不能决定精神，象两只互不相干的钟，按照各自的速度、方向前进着。关于物质世界，笛卡尔也未能超出机械的决定论。象霍布斯一样，他认为活的有机体和死的无机物都受物理规律的支配，他甚至把人体也看成是一具自动装置，是"地上机器"。因此，物质、肉体是一种被动的惰性存在，运动不是物质世界的固有性质，而是上帝恩赐的。因此，在对物质世界的理解上，笛卡尔具有浓重的形而上学倾向。

笛卡尔对反形而上学的主要贡献在于他对精神的性质的论述中。他第一次在哲学史上规定了精神的第一性质是怀疑。科学知识和真理的起点不是确信而是怀疑。他在谈到自己求学时的体验时说："……这使我冒昧地妄自评价一切其他人，并得出结论：我以往所相信的那种学问在世界上并不存在。"他还说："即使我们能背记别人已经作出的所有证明，我们也不会成为数学家，除非我们的理智才能使我们能够解决这种困难。即便我们掌握了柏拉图和亚里士多德的全部论证，我们也不会成为哲学家，如果我们没有能力形成对这些问题的可靠判断的话。"①这种哲学态度从一开始就决定了笛卡尔必然采用"批判怀疑的方法"。在笛卡尔那里，思维、精神就是理性，理性就是怀疑。"我思故我在"就是我怀疑故我在。从这个意义上讲，批判的怀疑既是他的方法论，又是他的本体论，因为怀疑是作为宇宙构成之一元的精神所具有的第一

① 参阅亚·沃尔夫：《十六、十七世纪科学、技术和哲学史》商务印书馆1985年版，第二十六章。

性质。在《方法谈》中，笛卡尔实际上是把疑问作为认识的出发点。通过对一切可能加以怀疑的事物提问，最后找到能够不受怀疑的确定知识。对于笛卡尔来说，在认识的起点上，必须怀疑一切，无论是直接观察的经验，还是公认的真理，无论是传统的信仰，还是幻象、梦，统统要在思维中被怀疑。因此，他终于发现不能怀疑的只有怀疑本身。进行思维的人就是在怀疑，他不可能对他的思维即怀疑产生怀疑。这样，"我思故我在"的结论就是必然的。这一不能被怀疑的怀疑便是笛卡尔方法论的逻辑起点，由此才能进入自明观念或自明真理的清晰性和明确性。但是，这种清晰而明确的自明观念既不是来自经验，也不是理智推理（推理只是对自明观念的逻辑论证），而是在怀疑的基础上产生的不能加以怀疑的终极直觉。一切清晰而明确的直观洞见都能提供具有真实性的自明观念。这种直觉能力是先天的，因而人的自明观念也是先天的。必须注意，笛卡尔的理性决不同于逻辑推理能力，而是类似于柏拉图的"洞见"或康德的"理性直观"。这正是笛卡尔哲学的深刻之处。任何伟大发现的最初核心，都来自这种具有灵感特征的直觉，它不仅是一个理论体系的逻辑起点，而且能够预见或洞察沉睡着的新颖的事实，也就是引导人们去发现新事实、新经验。换言之，一种理论是否具有进步的意义，不在于它能够解释多少已知事实，而在于它能否预测出新的事实，并加以解释。而笛卡尔的怀疑正是对一切已知的怀疑，他的终极直观正是对未知的预测。但是，由于笛卡尔要求这种直观预测的绝对清晰性和明确性，因而他的理论仍具有形而上学的绝对主义的色彩。

如果说，培根哲学的基础是物理学，那么笛卡尔的基础就

是数学。数学是笛卡尔最满意的科学，是一切其他学科的楷模。但是，他并不重视数学的成果本身，而重视数学提供的由清晰而明确的公理开始的演绎方法。他虽然颇为宽容地欣赏培根的《新工具》，但他认为经验、观察是不可靠的，不能为数学演绎法的运用提供一个最简单、最明晰而又最可靠的出发点。能够提供这个出发点的只能是怀疑之后的直觉。因而，批判的怀疑方法是提供逻辑支点(自明观念)的方法，数学的方法是展开推理和论证的过程，也就是对直觉所提供的自明真理进行逻辑论证。怀疑与数学的结合构成了笛卡尔的方法论——认识论。最明晰的自明观念与最明确的演绎方法的结合是产生科学知识的唯一途径。换言之，笛卡尔的理性包括三个层次的内容，一是理性即怀疑，这是人的思维的先天性质和第一原则。二是理性即直观，这是为人的思维提供自明真理的领悟力，是最有创造性的思维能力。三是理性即逻辑论证。这是证明自明真理方法，它能够以自明真理为核心构造系统的理论。

然而，必须指出，在笛卡尔哲学的具体展开中，他的怀疑主要是针对人的感觉经验和以此为基础的归纳方法的。一旦单独讨论物质与精神的各自规律时，他便象宗教徒相信上帝一样相信他所揭示的物质世界的规律和精神世界的法则。他绝对相信物质世界受机械的物理规律的支配。绝对相信"我思故我在"作为理性或精神世界的第一自明原理的确定性。他绝对怀疑人的感觉经验和归纳实验的方法，却绝对相信人的理性的可靠性、相信清晰而明确的自明观念和数学演绎法。这种理性至上主义、数学至上主义使笛卡尔重新陷入决定论的深渊。读笛卡尔的哲学著作，我常常看到两个完全不同的角

色，而且是同样真诚的两个角色。当他怀疑的时候，他是个偶像、权威的破坏者，是反形而上学的勇士，真象个无神论者、实证论者、非决定论者，他所提倡的哲学将使一切传统黯然失色；而当他确信的时候，他又是个新偶像、新权威的制造者和坚决捍卫者，是形而上学的守护神，这常常令我想起那些典型的经院哲学家，想起虔诚的宗教徒和决定论者，他所确信的哲学只不过是传统哲学的拙劣翻版。作为破坏者，他是位天才的哲学家；而作为捍卫者，他是个平庸的学究。这种矛盾既使他以及他的继承者们困惑，也使他的哲学深邃而丰富。也许他本身就象其哲学一样是二元的。既然二元的宇宙无法调和，那么相互矛盾的笛卡尔也不必统一。二元和矛盾总要比一元和无矛盾所带来的启示丰富。使人确信的理论往往引人走向盲目的幻象，而令人困惑的理论则在激发人的求知欲、好奇心的同时引人走向自我判断的真实。笛卡尔的最伟大的地方或许就在于他没有人为地使自己的哲学自圆其说。

尽管笛卡尔是数学演绎法的坚决提倡者，但是他的哲学的主导倾向不是来自亚里士多德和托马斯·阿奎那，而是来自柏拉图和圣·奥古斯丁。他的唯理主义决不仅仅是先验论，而且是一种比较彻底的反形而上学的哲学。与培根相比，笛卡尔的怀疑精神对形而上学的打击要远远超过实证精神。可以说，在这种怀疑面前，经验的上帝和理性的权威都处在一种岌岌可危的境地。正是这种怀疑在现代的普遍化，使传统的形而上学几乎在任何一个哲学流派中都无立锥之地。从这个意义上说，笛卡尔是现代哲学的先驱之一。

2.4 神即自然

笛卡尔的哲学是矛盾的开放体，他之后的斯宾诺莎哲学尽管也具有唯理主义的倾向，但却是一种统一的封闭体。在笛卡尔有神、物质、精神三个互不相干的实体，而斯宾诺莎在《伦理学》中则认为只有一个实体——“神即自然”。物质与精神只是神的两种属性。除此而外，神还具有无限多个其它的属性，因而，他的神无所不在。但是，斯宾诺莎的一元本体论却带有近代所特有的自我独立和反权威的倾向。斯宾诺莎象整个近代思潮中的大多数人一样是位自然主义者，他对大自然的尊重和友善态度把自然提高到神的地位，从而从自然中驱逐了超自然的上帝。他不是把上帝作为宇宙的最高主宰或最后原因，而是把上帝看成内在于宇宙的实在，上帝就是自然。他的自然主义又被他的泛神论所强化。他主张上帝就是一切，一切都是上帝，从低级的生物到高贵的人，从粗糙的物质到空灵的精神，处处都有上帝。上帝不在宇宙之外、之上，而在之中。人是宇宙的一部分，神也就自然地在人之间。凡是神所在无不善，因而自然物质、人的情欲也都是善。尽管斯宾诺莎的本体论在形式上还有一元的形而上学色彩，但是凌驾宇宙和人类之上的主宰——神——一旦被自然化、人间化、世俗化，形而上学便名存实亡了。

斯宾诺莎还是一个比笛卡尔更为彻底的理性主义者。因为在他看来，宇宙是一个统一的实在世界，它总括万殊，所有的事物都紧密相联，物质、精神和神之间的关系各得其所，井

然有序。他用实体、属性、样态来描述宇宙（神或自然）。实体只有一个，即神就是自然。实体有思想（精神）和广延（物质）这两种属性。实体的样态是绝对无限，思想和广延的样态是特种无限。物理世界的一切事件都是广延的样态，精神世界的一切精神事件都是思想的样态。这些无穷多的特种无限最后都受制于绝对无限。因此，宇宙中的一切都不是变幻莫测或随机发生的，而是按照千古不移的必然规律井井有条地联系成一个整体，不论人类能否认识这种必然性，它都客观地存在，决定着万物及其运动。正因为整个宇宙都受绝对必然性的支配，所以就没有与必然相对立的自由。自由不是对必然的超越，而是对外在的强行压迫的摆脱，因为必然是内在于宇宙万物的。因此，在斯宾诺莎那里，物质世界无偶然，精神世界无自由意志。实体规律是必然，必然决定一切，一切都是必然。斯宾诺莎清除了超自然的上帝决定论，但又走向了实体决定论，这是一种形而上学的恶性循环。

斯宾诺莎的认识论属于柏拉图和笛卡尔的传统。他认为知识分为三个等级。最低级的知识是“意见”，它是原始性质的，前科学性质的。这种知识在混沌的未分化思维方式中把握世界，分不清客体和主体，看不到事物之间的内在联系和规律性，只是一种带着梦幻色彩的臆测。第二等的知识是“理智”，或“理性”。它是逻辑与抽象的思维方式的结果，它能局部地科学地发现万物之间的内在关系和规律，但不能把宇宙作为一个有机的整体来把握。最高级的知识是“直觉”，它能够从整体上把握宇宙，洞见万物的有机关系。也就是说，人对宇宙的认识开始于对孤立的事物的知觉，进而达到理解其关系和规律，最后从整体上洞察宇宙的意义和结构。从这里可

以看到康德对人的认识进行感性、知性、理性直观的划分的萌芽。斯宾诺莎的认识论也是与培根的经验主义相对立的。他认为对个别事实的观察，无法概括出普遍的规律，科学真理绝不能等同于知觉经验，而是与真理系统中的逻辑统一性相对应的。更重要的是，斯宾诺莎认为知识不只是力量，而且就是生命本身，宇宙的统一性依赖于真理的统一性，知识或真理是上帝或自然的生命的一部分。他的认识论是全知性的，一切都能证明。

我认为，斯宾诺莎的哲学在主要倾向上仍然是本质主义、理性主义的，是一元决定论的。他对理性的规定是从笛卡尔的倒退，他对必然与偶然、必然与自由的关系的看法，带有宿命论的味道。对必然的崇拜和对全知的信仰构成了斯宾诺莎的形而上学神话。

三、从绝对走向相对——洛克、贝克莱、休谟

3·1 自相矛盾的意义

如果没有霍布斯内省方法和笛卡尔的怀疑主义，就不会有洛克对独断论的反叛。洛克的哲学是自由主义与萌芽状态的相对主义的结合体。他是西方哲学史上第一个明确提出哲学的主要任务是研究人的认识——探索人的认识能力、限定

人的认识范围的哲学家。他的高明就在于从研究人的局限性开始，以此为出发点来检查人的观念、追踪观念的起源和发展。他想让人类懂得：人的能力是有限的，人并不是全知的上帝。

洛克是经验主义者，他否定笛卡尔的"天赋观念"，认为一切知识都源于经验。但是，他的主要哲学倾向绝不同于培根，而是笛卡尔和霍布斯的结合。在哲学气质上，洛克与培根完全相反。他的身上没有任何独断论的特征，这与笛卡尔的哲学气质极为接近。而培根则是独断气质的哲学家，他相信经验至上，相信他提倡的归纳方法是万能的，相信通过这种方法可以获得绝对真理。而洛克强调经验却不绝对相信经验，甚至他就是个经验的相对主义者。他也不相信人类能够最终地认识一切，更不自诩自己的哲学可以为人类开出万能的药方。因此，谈洛克的哲学与其注重他与理性主义者笛卡尔的区别，不如强调他与培根之间的区别。因为，一个理性主义者不一定是独断论（如科学哲学），而一个经验主义者未必就是反独断论者。洛克的哲学在根本的意义上不是反理性主义，而是反对任何形式的独断论。因此，他既是反理性主义者，更是反独断主义者。如果联系洛克之后的贝克莱、特别是休谟来看整个经验主义哲学的发展，那么我完全有理由认为：经验主义的核心不在培根的《新工具》中，而在洛克的《人类理智论》中，洛克哲学才是经验主义的基础。因为经验主义哲学的整体倾向是反独断论的。

洛克哲学中最广为人知的是他的一个著名比喻：人的心灵就象一块白板，没有任何先天的或先验的墨迹，"天赋观念"是痴人说梦。人的观念、知识只能来源于感觉经验（外感觉）

和对受到外界刺激时所引起的身心运动的内省(内感觉)。心灵的白板等待着感觉经验的书写,人的视觉等待着阳光。尽管洛克区分了简单观念和复杂观念,认为简单观念是有关形状、气味、颜色等可感的东西构成的观念,复杂观念是有关性质、样态、关系等不可感的东西的观念,但是这种区分只在一切观念都源于感觉经验的前提下才能成立。因为复杂观念是由简单观念构成的,而简单观念则源于感觉经验。简单观念的构成有两种渠道,或从感觉来或从内省来。换言之,或从外部感觉来或从内部感觉来。外物刺激人的感官产生"感觉观念",心灵理解或知觉自身的活动,产生"内生观念"。而且,心灵具有把简单观念组合成复杂观念的能力。但是,无论是什么样的观念,都只能限制于人的感觉经验之中。任何知识如果不能最后追溯到简单观念(感觉经验)就不是有关客观事实的知识。

然而,洛克并未把这种感觉经验本源论贯彻到底。他承认心灵能够发明自己的观念。数学的非经验性也使他不得不承认数学知识的性质是独立于经验之外的客观知识。而且,从他对第一性质和第二性质的观念的区分中也可以看到他对理性主义哲学的让步。第一性质的观念同物质世界不可分割地联系在一起,它们是客观的,不管我们有没有、能不能感觉到它们,它们都客观地存在于世界之中。这种第一性质的观念有广延、体积、形象、运动。第二性质的观念完全依赖于人对它们的感觉,它们不是物理性质的,而是经验性的,没有人对它们的感觉,它们就不存在。这样,第一性质的观念就如同数学知识一样,尽管独立于经验,但却是客观存在的。这实际上是种认识论上的二元论或多元论,即承认人类的知识

有多种来源，是多种来源共同支撑着人类的知识大厦。

可想而知，洛克对形而上学肯定是深恶痛绝的。他认为形而上学所提出的关于宇宙的知识，或仅仅是语言上的，或只是形形色色的成见，这是在暗示形而上学的一切命题都没有经验事实作根据，因而也就不具有真理性。洛克也象许多哲学家一样，为上帝留下过一席地位，但他还是认为上帝的启示必须由理性来判断其真伪。但是，洛克的理性绝不是亚里士多德的逻辑推理，而是对我们认识能力的考察和对那些盖然性知识的研究。更重要的是，洛克不仅对"天赋观念"、形而上学和上帝持一种批判的态度，而且他对自己哲学的基础——经验——也抱有一种苛刻的批判态度，这种态度集中反映在他关于真理的看法上。

洛克认为，一切真理或知识都是盖然的，没有绝对的、终极的知识。尽管科学的知识、真理只能来自感觉经验，但是，无论是感觉观念，内省观念，还是两种观念的结合，都不能告诉我们最终的知识。因为我们绝不可能肯定感觉观念在多大程度上真正地表示外部客体。所以，公认的观念大多数是信仰问题，而不是真正的知识。而那些独立于感觉经验的观念(第一性质的观念)我们无法知道它们的真正的本质，关于心灵，洛克认为虽然每个人对自己的灵魂都有直觉的、不可抵御的知识，我们能够在内省中感觉到心灵的活动。但是我们永远不会知道灵魂的本质是什么，无法肯定它究竟是精神实体还是具有意识能力的物质实体。关于实体，我们只能知道它们是第一性质观念的集合，而对其本质却一无所知。关于上帝，洛克也持同样的观点：人对上帝的存在有论证的知识，能在某种程度上论证上帝的存在，但是支持这种论证的不是客观真理，

而是主观信仰，实质上，我们对上帝的本性一无所知。最后，关于数学，洛克说，虽然数学能够提供真正的知识，但是由于数学研究的仅仅是观念本身之间的关系，而不涉及观念之外的客观世界，所以其可靠性也值得怀疑。对于在当时人人承认的物理学，洛克也抱有疑问。即便对牛顿力学，他也怀疑这种有关物质世界的科学是否能揭示物质的客观本质。总之，洛克在认识论上从各个方面阻止了人类企图获得终极知识的梦想，打击了人类的盲目自信。没有洛克，就不会有休谟的相对主义和不可知论，也不会有康德对人的知识范围的明确限定。洛克关于物质实体、上帝不可知的观点，为康德对物自体和现象界的划分提供了基础。

洛克的认识论确实有诸多自相矛盾之处。但是难能可贵的是他对自己理论的自相矛盾处供认不讳，采取一种平静的正视态度。谁都会指责不能自圆其说的哲学是漏洞百出、不值得信任的哲学。但是，理论的功用绝不仅仅是让人确信，而是为人们提供一种具有独特价值的参照系。所以，不能害怕千疮百孔，只要有新颖的、启发人的地方，千疮百孔反而是好事，它能在启发别人的思考之后又为别人留下一个开放性的多元否定点。怕就怕那些在自身封闭的体系内能够完全自圆其说的理论，它是一眼诱人的陷阱，表面上看，它整洁、美丽、头头是道，而在实际上一旦人被诱入这种理论之中，就进入了一个封闭的系统，很难跳出来，去寻找新的视点。也就是说，自圆其说的理论只就它本身看，可能是滴水不漏、绝对正确，而如果你找到了一个新视点，在比较和多元参照中进行重新审视，你就会觉得它的错误是整体的、致命的，不只是漏几滴水，而且是全身都有洞。思想史能够证明，许多形而上学的体

系单就其本身看，在逻辑上能够自圆其说，但是在对宇宙的整体理解上没有一个体系是正确的。对于这样的理论体系，内部的修补、发展、完善是无济于事的，非但不能增强其生命力，反而会强化它的惰性。唯一的办法是彻底粉碎，重新开始。因此，洛克对自相矛盾的默认是一种哲学态度上的革命，它标志着哲学家开始敢于正视自身。正象一个人对自身的勇敢正视是生命飞跃的起点一样，哲学家对自身的正视将使哲学产生突破。洛克的这种态度的直接后果是独断论在休谟哲学中的彻底破产，其间接后果是康德对二律背反的公开承认和强调。

3·2 本体与逻辑的同一——臆想狂

要我看，直接针对洛克而发的莱布尼茨的哲学是近代思想史上仅次于黑格尔哲学的形而上学体系。正因为莱布尼茨的《人类理智新论》是反驳洛克的《人类理智论》的，所以，他与洛克的分歧就不重要。想了解莱布尼茨哲学的形而上学性质，最好不是把它放在与经验主义哲学的对比中，而是放在理性主义传统之内、在与笛卡尔、斯宾诺莎等理性主义哲学家的对比中。如果说，洛克哲学在经验主义的传统中是对培根的超越，那么莱布尼茨哲学在唯理主义的传统中是从笛卡尔的倒退。莱布尼茨企图同时避免笛卡尔的机械物质观和斯宾诺莎的泛神论，从而为精神和上帝的实在性、本源性找到最终的根据。在莱布尼茨的哲学中精神就是上帝。

莱布尼茨对机械物质观的否定是从否定广延、时间、空间

等物理范畴着手的。尽管他有时也承认与各种物质范畴相对应的客体是存在的，但是它们只是现象，不是终极的实体，所有物质范畴不过是精神实体的活动的外在表现和达到精神目的的手段、工具而已。笛卡尔承认物质、精神和神三种相互独立的宇宙实体，广延性是物质的本质；斯宾诺莎只承认"神即自然"，广延和思想是神的属性。莱布尼茨认为广延不是实体的本质或属性，因为广延决不可能通过它自身的"多"来构成实体，实体应该是单一的。表面上看，莱布尼茨认为有无穷的实体——单子，但是他的诸多单子的后面还有一个单子的单子——上帝，上帝是终极的实体。既然广延不是实体的属性，那就只有思维是实体（上帝）的本质属性了。关于时空与运动，莱布尼茨认为物体的时空性和运动是最低等的单子的活动的混乱所产生的现象，而不是终极的、独立的实体的运动，充其量只是心灵运动的低劣表现。莱布尼茨强调精神的实体性，而实体在本质上是运动的，也就是说心灵在天性上是活动的，一切观念都是天赋的，即心灵的先天活动的产物。尽管心灵所产生的天赋观念开始时可能是不清晰的、朦胧的，但它们会逐渐发展为清晰的观念。从精神的等级上分，莱布尼茨认为任何单子都有意识和下意识，感知觉是低级的下意识，理智或灵魂才具有高级的意识——人的自我意识。总之，在反驳机械论的物质观上，莱布尼茨依靠两个层次的论证。第一个层次是论证从宇宙本身的秩序等级上看，物质、肉体、感知觉这些与经验相关的存在都是低级的工具性存在，是宇宙走向最高等级——精神——的阶梯，第二个层次是论证广延、时间、空间、运动等物质属性不具有实体性，仅仅是现象，或精神的表现而已。这样，低级的存在是属于非实体的现象，而高级

的存在是属于实体的本质。本质高于现象、精神高于物质的形而上学在他对机械论的反驳中全面复活。

莱布尼茨对斯宾诺莎式的泛神论的否定是通过反驳斯宾诺莎的宇宙整体论来进行的。斯宾诺莎的"神即自然"的本体论把宇宙看成一个由必然性决定的相互联系、相互作用的不可分的整体，神存在于这个整体的每一个环节，物质与精神是神或自然的属性。作为绝对无限的神拥有无数的特种无限。而莱布尼茨则认为，宇宙由无数的单子构成，单子之间没有直接联系，不能互相作用，处在"没有进进出出的窗子"的封闭状态中。那么，这种相互独立、自我充足的单子们怎样构成了一个统一的宇宙呢？回答是：还存在着一个最高的单子——单子的单子——上帝，所有单子都起源于上帝，因此一切单子在精神特征和运动程度上都是相同的。每个单子在自身不受其他单子的干扰之下在自身的水平和局限中重复着最高单子的经验，它们从各自独特的角度共同表现着同一个最终的实体——上帝。因此，这些单子尽管互不相干，但又因上帝的存在而和谐地存在于宇宙之中，这种和谐是上帝早已安排的"先定和谐"。这样，莱布尼茨就以为自己成功地驳倒了神在万物之中的泛神论，重新赋予了上帝以独立于万物之上的崇高地位。而且，从逻辑上为了证明上帝的存在，莱布尼茨把笛卡尔的自明真理发展为"充足理由律"，加上他本身的逻辑才能，他的确把对神的逻辑论证推向了超越亚里士多德和托马斯·阿奎那的高峰。

他从存在与本质的相互关系的角度进行了本体论的证明：神的存在是"有"，性质是"最完善"，最完善的有就是最高的存在，而最高的存在就是宇宙的终极本质。他从"始动因"

(充足理由律)的角度进行了因果关系的证明：凡事发生总有原因，有原因之前还有原因，但是不能无限推论，那将一无所得。因此就一定有最后的也就是最原始的原因，莱布尼茨称之为"无因的原因"，这就是神。这种论证是完全套用亚里士多德的"不动的推动者"的论证，区别只在于将原因和动力合为一体。他还从必然的、永恒的真理和偶然的、有限的真理之间的关系的角度进行认识论上的证明：任何与经验事实相关的真理都是偶然的、有限的真理，这类真理可真可假。只有那些超验的真理才会永远真，因为它只关系到本质和精神，而与存在和现象无关。永恒真理必然是精神的产物，而精神是上帝所具有的唯一属性；永恒真理也就是必然的实在，上帝就是这种实在；所以，永恒的、必然的真理只能存在于神的精神属性的思维法则之中。最后，他从类似于目的论的角度对神进行了先定和谐论的论证，这个论证的大致内容前面已谈过，不再赘述。

在莱布尼茨的哲学中，本体与逻辑、形而上学与方法论是完全同一的。而神、本体与逻辑、方法的同一正是形而上学的必要前提。这种统一的完善性反证了它仅仅是一种主观的臆测。正如莱布尼茨认为，只要一个实在世界与逻辑规律无矛盾的话，那就是真实的世界。逻辑的同一不需要任何存在的说明。因此，他的哲学的完善同一充其量只是逻辑的同一。但是，必须承认，莱布尼茨将哲学论证逻辑化的尝试，他用数学演绎对神的成功论证，为现代哲学中的逻辑主义开辟了道路。只是现代的逻辑不仅要求命题与论证之间的逻辑同一性，更要求逻辑与事实的同一性——可证实性。现代逻辑是抛弃了形而上学的本体论和独断论之后的培根与莱布尼茨的结合。

从这个意义上说，莱布尼茨不是一个高明的哲学家，只是

一个不错的逻辑学家。在哲学上他没有什么创造性，但在逻辑学上他却影响深远。

3.3 现象以及现象的运动之外、之后无本质

也许在世界哲学史上，只有一个彻底否定物质的客观性(严格地讲是人的认识的客观性)的人，这个人就是贝克莱。从柏拉图开始的以强调精神、灵魂的高贵、实在性为特征的哲学传统，尽管经过了笛卡尔、莱布尼茨的发展，也终没能彻底否定物质的客观性，真理的客观性，他们只是把物质、感觉经验看成是低级的或非本质或非终极意义上的存在。贝克莱之后，也再没有人走向否定客观性的极端。而贝克莱对客观性的否定又很奇怪，他不是从重精神的唯理主义传统出发来否定的，而是从重存在、重感觉经验的经验主义传统出发来否定的。从常识上看，凡是经验主义都有相当程度的对物质世界的客观性的尊重，但是，以洛克哲学为起点的贝克莱却不尊重任何意义上的客观性。笛卡尔关于精神世界的第一原理“我思故我在”，在贝克莱的手中变成了认识论的第一原理“我感觉故世界在”。其实，说贝克莱钻了机械论宇宙观的空子也好，说他抓住了洛克的自相矛盾也好，都不足以描绘出贝克莱哲学的实质。在根本的意义上，贝克莱所攻击的是一切传统的思维方式中的“终极实体”的概念，或者说，他所钻的空子是传统哲学相信人能够认识到独立于人之外的终极真理的观念。贝克莱的理论是在说，世界上没有任何独立于人之外的实体能够被人所认识。人类所说的客观存在在认识论的意义上是以人的主

观存在为前提的。换言之，贝克莱否定的不是物质或存在的客观性，而是人的认识的客观性。物是人的观念中的物，存在是人的感知中的存在，认识对象和认识主体是一个东西。

贝克莱在他的主要著作《人类认识原理》中否认认识的客观性的基本命题是"物是观念的集合"。他认为，人在认识中所感觉到的物并非物本身，而是物在人心目中所引起的观念，不是认识物本身，而是认识物在心灵中的表象，而这物的表象是人的思维机能创造的。任何我们误认为是客观存在物的东西都是思维机能所创造的各种表象和观念的集合。颜色、气味、硬度、形状等观念的集合就是苹果或水果。洛克曾认为，所谓认识就是认识观念，而观念又具有两种性质，第一性质是独立于人的感觉经验之外的，第二性质则离开了人的感觉经验就不能存在。贝克莱在强调观念的第二性质的基础上进而指出，观念是一个不可分割的整体，没有第一和第二的区分，也就是说没有独立于人和依赖于人之分，一切观念都只能是人的观念。所谓独立，不过是一种错觉。对同一事物的不同观念，也就是认识的相对性证明了不存在着独立于人的客观观念或物质。

既然"物是观念的集合"，而观念又是人的感知所创造的，是心灵的产物，那么，作为物的存在就是作为观念的感知，因而，"存在就是被感知"。这样，本体论中的存在就被还原为认识论中的存在，认识世界就被还原为认识人的观念，也就是认识人自身。从这个意义上讲，贝克莱以极端的主观主义形式复活了古希腊的那句名言：认识你自己。

"物是观念的集合"和"存在就是被感知"的命题的组合，必然产生"对象和感觉原是一种东西，决不能互相抽象和彼此

分离。”贝克莱坚决否认传统哲学所一贯强调的人的抽象能力，他认为观念决不是人从对象中抽象出来的，而是感觉本身。因而，认识对象和认识主体是一个不可分割的有机整体，离开了人的认识过程来谈对象如何如何只能是梦中呓语。

从这种基本观点出发，贝克莱从物理学中（扩而广之也可以说从自然科学中）驱除了实体的概念，而在深层意义上他击碎那种以牛顿为代表的科学观。贝克莱在一本论述物理学的著作《论运动》中全面反驳了牛顿物理学中的哲学思想。他认为一个词的意义就是这个词与之相联系的观念或感觉特性，而牛顿的“绝对空间”、“绝对时间”、“绝对运动”都没有与之对应的感觉特性，因而也就没有意义。物理学中的“力”的概念亦如此。“力”决不是物理现象本身所具有的，而是一种形而上学的假定，即假定在所有的物理现象的背后有一个隐秘的实体，就象神学所假定的在人类的背后有一个上帝一样。同样，没有这个隐秘的形而上学实体，也就没有因果关系中的第一原因或第一推动力。所以，一切都是现象本身，物体只不过是它们的性质，物体的外观和运动就是它们的实在。科学不过是发现物体作为现象和外观的规律，而决不是发现什么隐含在现象、运动之后的本质、动力、实体。非直观的数学是一种假设，一种工具意义上的知识，而不是什么建立在本质主义或形而上学基础上的真正知识。也就是说，贝克莱的深刻就在于他坚决摒弃一切本质主义，除了被感知的现象和运动之外，一切其他的本质、实体都被从科学中驱除出去。因而，贝克莱的科学观具有着非常重要的现代意义，马赫、爱因斯坦、波普尔，包括萨特等生命哲学家在内，都受到过贝克莱的这种除现象之外无本体或本质的科学观的影响。正因为物理现象后面再

没有任何物理的东西（如力、能量等），才会有绝对时间和绝对空间的观念的动摇，因为绝对时空在牛顿等人那里是终极实体或绝对推动力的物质形式。马赫认为在物理现象的背后什么也没有，萨特主张存在先于本质，存在的后面无本质，维特根斯坦认为语言的意义并不在词的背后，词也并不是思想的外壳。语言的意义只在词的具体运用中，词的具体运用就是思想。这些现代哲学中的反本质主义都可以看成是贝克莱的后代。

但是，贝克莱哲学还留下了一条形而上学的尾巴。既然知识的真理性不在任何客观的实在，那么只能求之于主观或宗教。于是，贝克莱果真把知识的终极源泉归之于“精神自我”，“精神自我”之所以又能给知识以真理性，是因为上帝的支撑。他有一句著名的格言：“上帝的意旨就是自然规律。”而“精神自我”和“上帝”在科学知识或认识论中的阴影却在休谟哲学中被彻底驱除。

我认为，贝克莱在纯哲学思想上是康德之前最具有现代意义的哲学家之一（另一个是休谟），他抛弃了对宇宙进行终极解释的企图。他告诉人们：认识不是对独立于人之外的客观存在的认识，而是对人的认识活动本身进行认识。宇宙就是现象及其运动，除此之外别无其他。实体、本质都是人的形而上学臆断，至多只具有心理上的安慰意义。正如贝克莱所说：“由一种对现象的沉思而达到一般自然定律，这是一回事；编造一种假说而由此推导出现象来，这是另一回事。”①所以，贝克莱是人类思想史上为数不多的最有力的反形而上学的大师之

① 波普尔：《猜想与反驳》，上海译文出版社1986年版，第249页。

一。尽管在贝克莱哲学中还保留着绝对的精神自我和宇宙的最后主宰上帝，但是这些都无法掩盖住他的反形而上学的锐利锋芒。而且，他对后来的影响也主要是在反形而上学方面。

3·4 相对主义的鼻祖、非理性主义的先驱

通常把休谟哲学作为贝克莱哲学的直接继承，但是，在反形而上学的道路上休谟走的要比贝克莱远得多，其态度也更为直率，论证也更为聪明。贝克莱是第一个否定客观实在的人，休谟是第一个彻底的怀疑论者、相对论者、不可知论者。他什么都不相信，他怀疑一切。与古希腊的怀疑论者或笛卡尔相比，休谟的彻底性无论在当时还是在今天仍然很难令人愉快地接受。智者们怀疑神、怀疑宇宙，但他们绝对相信人的感觉；笛卡尔怀疑一切感觉经验，却绝对相信理性；贝克莱怀疑一切客观存在，却相信主观的精神自我和上帝。而休谟的怀疑则是根本的，他怀疑人本身，因而也就怀疑与人发生关系的一切：宇宙、上帝、感觉、理性、自我。他的矛头直接指向任何形式的形而上学假设。他在《人性论》的引言中说："我们虽然必须努力将我们的实验推溯到底，并以最少的和最简单的原因来说明所有的结果，借以使我们的全部原则达到最大可能的普遍程度，但是我们不能超越经验，这一点仍然是确定的；凡自命为发现人性终极的原始性质的任何假设，一下子就应该被认为狂妄和虚幻，予以摈弃。"①（重点号为引者所加）从这段

① 休谟：《人性论》上册，商务印书馆1983年版，第9页。

话里能够看出，休谟是彻底的经验主义者，更是彻底的反形而上学者。

他的反形而上学主要是通过怀疑论、不可知论和相对主义表现出来的。他首先表示了对经验以及建立在经验观察之上的归纳法的怀疑。休谟也象贝克莱一样，认为一切知识都来源于经验知觉。知觉分为两种：印象和观念。他说：经验教导我们，除了印象与观念之外，什么东西也不向人的心灵呈现。因此我们不能想象和形成超出印象、观念的任何事物。虽然我们能把视野转向身外，仰望辽阔而遥远的天际，虽然我们能够想象莫须有的奇特事物，把思绪推向宇宙的尽头，但是我们在根本上一点也没能超出自身的知觉之外。除了那个将我们限定在狭隘范围内的观念与印象之外，我们再也不知道任何存在。在这个层次上，休谟一步也没能超越贝克莱；把知识限制在感觉经验的范围内，因而否定了人的认识以及人之外的存在的客观性。但是，休谟即便对知识之源的感觉经验也持怀疑。他所说的“印象”是指当下的生动活泼的感觉经验；“观念”是离开感觉经验之后对于印象的暗淡的摹本。既然我们只能知道自己的感觉经验，那么我们就无法保证知识的真理性和普遍性。因为感觉经验不是对外物的反映，而是我们的心灵活动，它是主观的。所以每个人的感觉经验都不一样，所有的感觉经验的普遍性都是相对的，不可能有绝对的普遍性。而观念，在根本上作为感觉印象的摹本，不论在表面上看上去是多么抽象、概括，多么深邃、丰富，多么具有普遍性，但是在实质上它们无一不是原始的感觉印象按不同方式的组合，因而也是主观的、相对的。所以，休谟也就必然不相信建立在感觉经验基础上的归纳方法能达到具有普遍性的客观

真理。培根的归纳法的前提是完全排除个人主观成见的纯客观观察，即用经过净化过的纯洁的感觉进行观察，这样对观察结果的归纳就会上升为具有客观性的普遍真理。而休谟则认为，不可能有培根式的纯客观的观察，人的心灵永远不会是绝对纯洁的，主观的欲望、情欲、目的总要左右人的感觉经验，因而，对人的感觉经验的归纳也象感觉经验本身一样绝不可靠。这种对感觉至上主义及其归纳法的怀疑，对波普尔的证伪哲学产生过深刻的影响。

休谟反形而上学的另外一个重要方面就是击毁理性至上主义及其演绎方法。在与理性主义及演绎法的论战中，他抓住了因果关系这一范畴展开了论证。休谟承认人类的知识有两种：关于"实际经验"的知识和关于"观念的关系"的知识。他对前一种知识的终极真理性的批判已如前述。而对后一种知识的终极真理性的批判主要是通过对因果关系的否定进行的。他认为，后一种知识（如几何、代数等）没有经验的确定性和可证实性，只是凭借理性思维的作用而产生的，所以这种知识尽管貌似有普遍性，但是实质上只具有或然性，不具有确定性。"因果"关系即是一例。所有的理性主义者都相信，"因果关系"虽然不能完全靠经验得出，但是人的思维能动性却能发现它，并通过严密的演绎推理证明它的普遍性。"因果关系"在理性主义那里以"凡事总有原因"这一自明真理为主要的逻辑根据，经过"有因必有果，有果必有因"的推理而得到证明。"因果关系"是一切理性主义者确立理性至上、演绎至上的重要论据之一，也是对上帝存在进行逻辑论证的必须证据之一。可以说，理性主义在某种程度上就是建立在对"因果关系"的坚信上。因而，击碎了"因果关系"的绝对普遍性，就

等于捣毁了理性至上主义。可以说，休谟确实抓住了要害。休谟认为，“因果关系”单就它不能被直接感受到或不能被经验所证明就足以说明它并不是确实性的知识。“因果关系”既然没有客观基础和经验的来源，那么它是如何形成的呢？休谟认为，“因果关系”根本不是所谓的纯思维的产物，而是来自实际的感觉经验中对“相似性”例证的感知、观察，是在观察大量重复的相似性现象的基础上所形成的习惯使然：当人们看到两个类似的例证不断地按照先后顺序重复出现或总是合在一起时，人们便会由这个推出那个，把在前出现的称为“原因”，把在后出现的称为“结果”。这就是人心中的某些经验性的经常联系，形成一种习惯性的推论。因此，“因果关系”不具有必然性，必然性只是一种“不可能的和幻想的观念”。休谟也许并没有意识到，他对这种“因为甲、果为乙”的单纯线性的因果律的否定对现代科学发展的重要意义。但是，现代科学中非线性的复杂因果关系却支持着他的否定。线性因果律是一种比较原始的一元决定论或机械论的思维模式的产物，所以，在更深层的意义上说，休谟对传统因果观的否定就是对传统思维方式的否定。尽管他的具体论证还有待完善，但其主要倾向是可取的。

休谟对形而上学的批判最彻底的一步是他对“精神自我”和“上帝”的否定。无论是笛卡尔的“我思”，还是贝克莱的“自我”，都是出于对人本身的相信，特别是对人的主观精神的相信。而休谟对人的怀疑使他有可能在其他人退却的地方勇敢地前进。从怀疑论的角度看，他是一个哲学家，从对人性的可疑之处的细微分析上看，他是一个心理学家。洛克从心灵白板的客观角度驱逐了经验中的“实体”，贝克莱从“存在就是被感

知"的主观角度驱除了自然科学中的"实体"，休谟最彻底，他从心理学的角度驱除了精神中的"实体"，也就是从人的灵魂中赶走了"自我"。休谟把赫拉克立特关于"万物皆流"的宇宙论观念应用于对人性的分析，使"自我"第一次由永恒的固定性变成了永恒的运动性。他认为，人的心灵总是处在今非昔比的运动中，"自我"不是精神实体，而是一组组处在不断运动中的知觉，此时之"我"绝非彼时之"我"，此处之"我"也不同于彼处之"我"，时间一闪，空间一变，"自我"便成为"非我"。既然连"自我"都时时在变，处于不确定之中，那么由自我所创造的同一性、时空关系、因果关系、目的论的固定性怎么能成立呢？人的"自我"的相对性决定了人对外界、对自身的意识的相对性。人的"自我"的不确定性决定了与"自我"发生关系的一切的不确定性。与对"精神自我"的否定相适应，休谟对上帝的存在和作用，特别是对那些繁琐的对上帝的逻辑论证表示怀疑。他一一反驳了关于上帝是"宇宙设计者"、"神迹"的传统论证。他认为，主张最高之神具有全能的、普遍的能力、知识、作用的学说，是人类的自负，如果懂得了人类理性的脆弱、人类经验的狭隘，那就很难相信这种关于上帝的学说。但是，休谟的聪明决不至于完全否定宗教在人类的实践中的作用。他只是从知识的领域中驱除了上帝。更确切地说他否定的是对上帝所进行的逻辑论证。他认为，说论证上帝的知识具有真理性是荒谬的，但是上帝存在的信仰根据则是不可否定的；宗教的最牢固的基础就是信仰。贝克莱是企图调和科学与宗教、知识和信仰、真理和启示的关系，而休谟力主它们分属于完全不同的领域。想在科学知识中求得上帝的真理性是人的能力无法达到的，上帝不可知。而想在宗教信仰的领

域内驱除上帝的企图同样是人力所不能及的。可以说，休谟对上帝的存在的根据的观点是合理的。康德哲学中的知识与信仰的二律背反就来自休谟。

由此可见，休谟彻底打倒了知识领域中的形而上学。是他最先由对经验、理性、自我、上帝的怀疑走向了认识论和道德上的相对主义。人的局限性决定了人的一切知识都不是绝对的，而是或然性的。确定性、绝对真理仅仅是人的主观习惯而已。在这个意义上，休谟的不可知论仅仅是相对于终极真理而言的，不是人什么知识也没有，而是人不可能有任何关于终极解答的知识。

休谟对人本身的怀疑，对终极真理的不可知的肯定，在宣布了传统的形而上学的衰落的同时，又宣布了由文艺复兴开始的理性至上、科学至上的新传统的动摇，他是哲学上的莎士比亚，给人的自负以沉重的打击。休谟是人类在哲学史上所经历的一次平心静气的自我否定。就他对理性主义、科学主义的怀疑而言，他是西方现代文化的主要先驱者。在现代对休谟的继承因一种深入骨髓的体验而变得越发深邃：整个现代的西方文化处在理性至上、科学至上、信仰至上的全面崩溃之中，不仅上帝死了，科学的上帝——牛顿也死了。人类处于对“无”、对“不可知”的困惑之中。正如休谟在论述自己的怀疑主义的哲学体系时所说：

> 在理性和感官两方面的这种怀疑主义的惶惑，是一种疾患，这种疾患永远不能根治，它每时每刻都可以复发，不论我们怎样加以驱除，有时甚至似乎完全摆脱了它。不论根据任何体系，都不可能为我们的知性或感

> 它进行辩护，而且我们如果以这个方式力图加以辩护，反而会更加暴露它们的弱点。怀疑主义的惶惑，既是自然而然地发生于对那些题目所作的深刻而透彻的反省，所以我们越是加深反省（不论是反对着或符合了这种惶惑），这种惶惑总是越要加剧。①

是的，怀疑的困惑从古希腊一直延续到今天，而且还将延续下去。人类对自身的认识越深入，其怀疑的困惑就越强烈（近代的怀疑情绪远远超过中世纪和古希腊，现代的怀疑又把近代抛在了身后）。

四、一个公开化的世界：自利、竞争和对权力的限制

4·1 "个人"这响彻近代的名称

与哲学上的反形而上学思潮相呼应的是伦理上、政治上的自由主义，它的核心内容是个人主义。这种个人主义在伦理观上强调快乐即幸福、即道德之善，以此反对宗教的禁欲主义，在政治观上强调"自然法"（天赋人权）是国家政治的基础，法律必须是保证"天赋人权"的，在经济观上主张私有财产

① 《人性论》上册、商务印书馆1983年版，第246页。

的神圣不可侵犯，社会上的一切应为保护私有财产服务。在这种自由主义思潮中，人被公开了，彻底公开了，象个赤裸的动物站在地球上。中世纪神学为人所罩上的层层装饰被剥光，透过灿烂的自由主义之阳光，人的五脏六肺清清楚楚地呈现出来。善也罢，恶也罢，崇高也罢，卑鄙也罢，人就是这样，看着办吧。这有点象古希腊神话的近代复活，能吃、能喝、能玩女人、能耍阴谋诡计的诸神一下子变成了活生生的人。如果说，在反形而上学的哲学中，大胆运用你自己的头脑去判断一切是哲学中的自由主义的话，那么，勇敢地为了你自己的利益而运用你自己的能力便是实践中的自由主义。但是，个人自由是一种无依无靠的冒险，要付出失去安全的代价，因而，既要个人自由又要寻求安全，就必须建立一种能够保证每个人在不有意侵犯他人利益的前提下，可以自由地追逐自己的利益、发挥自己的才能的政治秩序，这一政治秩序要通过建立在人性基础上的法律来保证。于是，伦理学中的人性论便成为建立政治制度的理论根据。在伦理上反禁欲就必然在政治上反专制。政治上的反专制又必然促进哲学上的反形而上学。由此可见，西方近代文化的各个部分所构成的合力所指向的目标只有一个：解放人。但不是抽象的群体，而是具体的个人。

西方伦理学所要回答的主要问题是“何为善”？而要回答这一问题就必须首先回答人的本性是什么？人与人之间的关系如何？人生的目的和意义何在？在古希腊，就有个人本位与社会本位之间的对立。前者认为幸福即善、快乐即幸福，人与人之间的关系是平等的相互拼搏，强者为王败者贼。后者认为道德即善，理性即道德，人与人之间的关系是等级的相互爱护，社会地位的尊卑高下从一出生就决定了。到了中世纪，

基督教神学用"原罪"来解释人的本质。因而，赎罪、忏悔、信仰上帝就是善，禁欲苦行就是幸福；人与人之间的关系是博爱、克制、忍让、谦逊，打你的左脸就要主动把右脸伸过去，爱亲人、友人和敌人。在社会上，服从等级制就是正义，这是一种神本位和群体本位的结合体，根本就没有人的感性欲望和个人权利的地位。宗教改革给了个人以权利，但是奢行的禁欲主义使这种个人权利在很大的程度上被架空了，变成一种没有实际内容的抽象权利。它给个人以信仰的自由，通过个人努力（而不必借助于教会）接近上帝，获得拯救。但是，在政治上，宗教改革又要求个人服从皇权，做一个安分守己的顺民。反抗教会的权威和服从尘世的权威在宗教改革的理论中形成了一种极为微妙的关系。反抗教权是为了争取自由，而服从皇权也许是为了得到庇护，以弥补为争取信仰自由而失去的安全感。马丁·路德一方面要求人们摆脱教会和神职人员的束缚，直接与《圣经》、与上帝对话；另一方面又认为个人无能力获得自由，无法通过个人的努力走向善，因为人性本身既邪恶又脆弱。自由和善只能是上帝的恩赐。宗教改革的另一位领袖人物加尔文也认为个人是无足轻重的，人应该只为荣耀上帝而活着，个人的努力就是过一种自我克制的苦行生活。但是，必须指出，尽管在宗教改革中，个人所挣得的权利还十分有限，但与中世纪相比，个人毕竟出现在历史的舞台上了。这个角色在近代的舞台上越演越好，终于成为了光彩照人、吸引全部目光的中心。个人，这个曾被压在社会伦理和神学祭坛的最底层的名字，突然间响彻了整个世界，一切为了个人，个人就是一切，财产、思想、地位、荣誉……凡是人所能得到的权利和幸福都被打上了"个人"的标记。

4·2 自利与自然法

自私自利和人与人之间的竞争从来都被视为恶、视为不公正，因而古典的伦理学和政治学往往用“人性本善”的理论把它们掩盖起来。甜得发腻的“仁爱”，香得令人头晕的“和谐”以及美丽得近于做作的“利他”，被人类细细咀嚼了近千年，津津有味地欣赏了近千年。但是，在近代，人们猛然觉得越咀嚼肚子越空，越欣赏目光越迟钝，他们意识到了正是这自私、这竞争推动着历史的前进。贬低它或无视它都不能消除其实际的存在和动力性的作用。最聪明的办法是公开它，让每个人都清楚地正视自己的本性、自己与他人的关系，以此为基础来重新建立社会政体。可以毫不夸张地说，近代伦理学的幸运和最伟大的贡献就是使自私和竞争在理论上公开化；近代政治学的幸运是它把自己的基础建立在这种公开化上，而近代政治学的贡献是创建了一种与自私、竞争相适应的关于民主政体的理论。

早在十五——十六世纪的意大利，马基雅维里就认为人的本性是自私的、邪恶的，人与人之间的关系就是要为达到自己的目的而不择手段地去征服他人。谁要想获得行动的成功、目的的实现，谁就必须在信念和行动上与真理相反、与博爱相反、与人道相反、与宗教相反。也就是撕掉一切伪善的假面具，以恶抗恶、以毒攻毒，赤裸裸地去行动。他甚至认为这就是遵循“必然性的命令”。尽管马基雅维里的政治理论是为专制君主们争权夺利服务的，尽管他的言词之激烈令人很难

接受，但是他又确实道出了一个为近代人所迫切需要的真理。在后来的一系列伦理学和政治学中都能看到马基雅维里的影子，而且是越来越清晰、越来越高大 直到几乎整个吞没了近代思想史。

培根的伦理观是以"自爱"为基础的。他认为"自爱"是人的本性，一切事物都是"自爱"的。人的自爱又表现为三种基本的欲望：一是保持和维持自身的欲望；二是发展和完善自身的欲望；三是繁殖和延续自身的生命，并把自己的意志、权利向外扩张的欲望。能够促进实现这些欲望的就是道德上的善。另一方面，知识也是道德之善。知识能够给人以高于感官享受的精神上的快乐；知识能在人的灵魂中树立起公正的最高权威，指导人的意志，使其活动、行为准确无误和符合道德；知识能够调和理性与情欲的矛盾，使人克制贪心，求得更高的人生幸福；最后，知识还能够调解人与人之间的关系，使人们避免纠纷，走向和谐。也就是说，知识作为促进人走向善的手段是道德的。道德就是为了使人类形成良好的、互相合作的习惯。因此，培根对人与人之间关系的看法是中世纪的基督教式的。他指出人在自爱的同时又必然关心他人的福利。而人之所以为全体成员谋利，是因为人性中有种隐秘而先天的爱他人的倾向，这种同情感和仁爱之心是上帝在人出生时根植于人心中的。由此出发，培根提出了全体福利说。根据整体大于、高于部分的原则，个人之善是社会之善的组成部分，因而，社会之善高于个人之善，整体的福利大于个人的福利。一个人不仅要完善自己的道德，还要促进社会之善的完善。但是，在谈到个人私利和共同利益之间的从属关系时，培根的观点却出现了与"全体福利说"相矛盾的个人本位论。他

说社会公益只是一种人类的抽象利益，而个人的特殊利益才是具体的、根本的。社会公益不允许人有选择的自由，要求人人作同样的奉献。而个人利益是人的自由选择，人人可以追求所欲之物，不必受他人的左右。因为上帝造人时，把"自爱"作为原型，把"爱他人"作为肖像。所以，由自爱而来的个人私利是根本性的，而由爱他人而来的社会公益是附带性的。个人私利是现实的、主要的，社会公益是抽象的、次要的。个人为主，公益为辅。也就是说，培根的全体福利说是一种羞羞答答的个人福利论，尽管他企图调解知识与道德、利己与利他、个人与社会之间的矛盾。培根的政治观带有科学至上主义和空想的性质。他在晚年所写的《新大西岛》这部未完成的著作中，设计了一个在科学的统治下所建立起来的理想社会。在这里，人们在知识上尊重自然规律，在道德上忠诚信实，自尊自重，在信仰上每个人都有选择的自由。这是一个按照科学和人道来治理的社会，人人自由幸福，国家和全体公民的福利是这个社会的最高目的。与其伦理学相比，培根的政治学没有太大的价值，至多是表达了一种善良的空想而已。

在政治观上，稍晚于培根的荷兰著名国际法专家吉果·格劳秀斯占有开拓性的重要地位。他是西方近代史上最早系统地阐述"自然法"的道德意义和政治意义的人，是把近代的人权理论转化为带有法律性质的理论的人，他的政治伦理思想为近代的政治哲学提供了基础。大概是因为他所生活的荷兰在当时已经建立了以人权理论为基础的共和国，所以他的思想在欧洲近代具有开拓性。在英国和法国的哲学家们从哲学中、科学中驱除上帝的时候，格劳秀斯在荷兰把神从人的道德和政治中赶走了，他的以"自然法"为基础的政治伦理观从

根本上否定了道德秩序和社会秩序来源于神的传统观点。在理论上促使道德、政治与宗教的分离是格劳秀斯对人类政治生活和道德生活的最大贡献。他认为世界上有两种法——意志法和自然法。意志法又分为两部分：1.人类法。它来自人的意志，使人具有不可侵犯的自主权，也就是公民权。它普遍地适用于全人类，但并非永恒不变。2.神法。它来自神的意志，体现了神的自主权。然而，神法对人类法不起作用。也就是说，人类法不是来自神授，在人类法之上没有上帝法，而是来自自然法，自然法才是人类法的根据。对于人类社会来说，自然法高于神法。格劳秀斯在他的最重要的著作《战争与和平的权利》中写下了一段名言："自然法是极为固定不变的，甚至神本身也不能加以更改。"因为自然法来自人的本性——人类理性，这是人类特有的天性，是人的一切社会活动、特别是道德行为的内在依据和标准。它不仅要求个人自由，也要求尊重他人的自由。自然法给予了人类以先天的、永恒的"自然权利"，适用于一切民族和一切时代。自然权利主要包括三个方面的内容：1.它给每个个人以自由地运用自己的权利的主权，这种自由权利是神圣的，是道德之善。2.它给人以占有财产的权利，个人财产是神圣不可侵犯的，社会必须承认个人财产的合理性。3.它是调解人与人之间、个人与群体之间的关系的法则。它迫使每个人按照道德和法律去生活，不得侵犯他人的自由权利，特别是不能侵犯他人的财产权。在人与人之间的关系上，它要求每个人必须遵守和履行人与人之间在自愿的基础上所达成的契约。因为国家是人根据自然法订立契约建立起来的，信守和履行契约既是政治的要求，也是道德的要求，失信和违约既要受到法律的制裁又要受到道德谴

责。在个人与社会的关系上，自然法规定政府和社会的一切都必须保证、维护个人的自由。因为社会、国家是由自由的个人组成的，自由的个人是社会的核心。从思想史的角度看，理性与启示的分离，哲学、伦理与宗教的分离，都是以现实中的个人与社会的分离为前提的。没有个人从等级群体中的解放，就没有哲学、伦理、政治对神学、宗教的独立。格劳斯的伦理政治观充分地揭示了这种关系。

4.3 人对人是狼——霍布斯

与培根和格劳秀斯相比，霍布斯的伦理观、政治观要激进得多。在培根那里，对"自爱"的张扬还有点羞羞答答，社会公益、爱他人等要求缓解了对"自爱"的强调。在格劳秀斯那里，对个人权利的肯定也由对人与人之间的合作关系的肯定加以平衡。而霍布斯则直截了当地高扬人的自私性和人与人之间的竞争关系。他的政治学不是建立在爱他人或共同合作的基础上，而是建立在对人的不可遏止的欲望和人与人之间的残酷搏斗关系的肯定之上的。在伦理观上，霍布斯认为人的本性、天性是自私的。自私就是每个人为保存和发展自己而奋斗。情欲是人性的根本。人天生就有趋乐避苦的倾向。所欲的对象就是幸福，满足人的欲望就是善；得不到满足就是痛苦，阻碍人的欲望就是恶。人性本身无所谓善恶，善恶是苦乐感的产物。人的欲望是无限的，人生就是永不满足地追求个人欲望的满足的过程。欲望熄灭，人的生命便结束。霍布斯把人生比作一场追逐私利的竞赛，人生的目标就

是在这场比赛中获胜。在承认人的自私的合理性的同时，他强调指出，人在本质上是先天平等的，每个人既有自我保存、自我发展的自由，又有支配、占有和征服他人的天然权利，二者的结合便构成了“人对人是狼”的残酷而又真实的命题。因为，人生活在关系中，每个人要想追求私利就必然要向外扩张，其结果只能是人与人之间的不可避免的冲突。他具体地说明了人的天性中有三种因素造成了人对人的敌视行为。一是竞争性。人为自身的利益就要侵略他人、对他人的利益形成威胁，而他人的对外扩张也形成对自己的威胁。二是安全感。每个人的安全在一定程度上是以剥夺他人的安全为代价的。三是名誉心。自己要想取得高人一等的地位、名声、荣誉，就必然自觉地或不自觉地践踏别人。总之，霍布斯认为人与人的关系是一切人反对一切人的战争。尽管他称这种残酷的关系是人类没有进入国家、政治之前的“自然状态”，是在没有共同权力的情况下产生的。但是，他的伦理学敢于直面鲜血淋漓的现实，把人们曾经精心掩饰的人的自私本性、特别是人与人之间的残酷竞争关系彻底公开化了。这对后来的近代社会对私有财产的神圣性和自由竞争的合理性的肯定无疑产生了决定性的影响。

霍布斯的政治理论是建立在他的伦理观上的。在他之前甚至之后，人们往往把国家、政府的产生归结为人的利他性和人与人之间的天然合作倾向。霍布斯一反这种温情脉脉的观点，而认为国家、政府的产生根植于人的自然状态——人的自私天性和人对人是狼的竞争。从自然状态过渡到社会状态是出于同样的自私心理。正因为人是自私的、人与人之间的关系是竞争性的，所以，为了不两败俱伤，人就逐渐认识到流血

的战争并非获得私利的最好办法，而通过在自愿基础上所达成的契约关系才对每个人的私利都有好处。这里有两方面的原因：1. 在情感方面，人由于贪生怕死、想过最舒服的日子，所以才倾向于和平式的契约关系。2.情感的原因促成了人的理性觉醒，人类理性根据人的天性所提供的自然法来作为人与人之间相互关系的基础。霍布斯基本承袭了格劳秀斯的观点：自然法要求人类遵守和平的法则、用和平的方式尽量使每个人以自己的力量来保卫自己。同时，要求人们放弃为所欲为地占有他人利益的权利。我对别人享有自由，别人也对我享有自由，双方互为自由的条件，都能做到尊重他人的自由。但是，霍布斯在谈到自然法的根本原则时突出强调说：自然法的核心是人的自爱自保，也就是私利。社会、国家的一切都应为人们更好地获得私利而服务。

自然法使人类通过订立双方都同意的契约而进入社会状态。根据契约全体成员把自己的全部权利交给国家的代表——君主，君主保证全体公民的安全和财产。表面上看，霍布斯拥护君主制，但在实质上，他的社会契约论是为了防止最不利于人的自我保全和自我发展的两种社会状态：无政府的混乱状态与专制政府的无自由状态。所以，在他的君主制下，自我保全仍然被看作是神圣的绝对权利。所有的臣民虽然在法律和道德上没有主动侵略他人和君主的权利，但是绝对具有自卫的权利。当自身的权利受到威胁或破坏时，每个臣民都有权反抗，甚至有权对抗君主。如果再看看霍布斯关于道德和法律的具体论述就更清楚了。他认为人类进入社会状态之后便自然而然地产生了制约与调解人与人之间的关系的法律和道德。法律的制定是为了保证每个人通过和平的手段保全

自我、发展自我。遵守法律就是道德上的公道或正义。具体地说，公道或正义是指遵守契约，根据契约实现个人的权利，特别是财产权。而破坏契约或失约者就是不公道，要得到法律和道德的双重束缚。公道和正义是要求每个人有自由地支配私有财产和私生活的权利。

霍布斯对"自由"的看法实在是西方思想史上的一项创举。他说自由就是没有外在阻碍的意思，自由与必然不是对立的，而是一致的。自由是人的天性之必然。同时，他也看到社会契约中的自由不是为所欲为。既然自由是必然的，而社会契约的产生也是必然的，是人的本性的内在要求，所以在社会中自由就是在主权者规定其行为的地方才存在，这也就是后来的政治学家们所谓的"自由是做法律所许可的一切事情的权利"。具体地说，公民有买卖、履行其他契约的自由，有私生活的自由，例如选择职业、饮食、住所、异性的自由。也许，霍布斯是最早把自由理解为人的天性的必然，把社会中的个人自由解释为在契约许可下的随心所欲。萨特曾认为人的自由就是人的宿命，人之为人就不能不自由。这种人必然自由的现代思想在霍布斯这里已经出现。

霍布斯的伦理观和政治观有两个最深刻的地方：一是肯定自私和竞争的合理性，并将其一丝不挂地公开化。二是指出了社会、法律、道德的产生决不是外在于人的自私本性、外在于人与人之间的竞争关系，而是人的自私本性和竞争关系的必然产物。社会契约的签定是每个人从自私的天性出发而达成的自愿协议，是人类为了充分发展每个人以及类整体所必须的自我束缚。也就是说，社会、法律、道德是内在于人的天性之中，是人为了私利、为了更合理的竞争而进行的自

我束缚。社会的法律和道德非但不是为了消灭私利，反而是为了更好地使每个人获得私利。自私必然、竞争必然，社会的法律和道德（契约）也就必然。霍布斯关于自由与必然的同一的论述也是基于上述观点。霍布斯为近代政体的私有制和自由竞争的最终确立提供了最早的系统理论。"天赋人权"的思想也大都源于此。

4·4 国王也在契约中

洛克在伦理上的激进程度远远不如霍布斯，但在政治理论上却有超出霍布斯的地方。洛克对善、幸福以及人的本性的看法与霍布斯基本相同，认为追求个人的幸福和快乐是人的天性，是道德之善。人的意志、情感、理性都是由人的欲望决定的。但是对于人与人之间的关系的看法他却与霍布斯相反，而与培根接近，以强调人的同情感和良心的重要性为特征。洛克说，人在追求个人利益的同时必须考虑他人的、社会的利益，要追求人与人之间的协调、合作。洛克还告诫人们不要只顾眼前，不看未来。人的幸福并不只是眼下的既得利益，应该更注重将来的利益，选择一种较为长远的幸福、长远的善为生活的目标。洛克的伦理观中不同于前人的独特之处在于他对意志自由的看法。他认为意志和自由是人天生所具有的两种平行的能力和权力。意志是一种能力，是人进行自我选择、自我决定的能力，单就意志本身来说无自由。自由则是一种权力，是保证人的自我选择、自我决定得以实现的权力。这二者都是由追求幸福的必然性所决定的。只有意志能力而

无自由权力，便无法保证这种能力的真正或充分发挥；只有自由权力而无意志能力，人的自由就会成为无选择、无决定的为所欲为，自由权力就是空洞的。只有二者的结合，即人有权力按照自己的能力去选择、去决定、去思考、去行动，去追求幸福，才是真正的意志自由——自由地遵循个人的意志去行动。洛克的意志自由观是对人的自主性和独立性的肯定，一切都取决于每个人自己。自由的权力是对每个人都平等的，关键看你有没有意志能力去自我选择、自我决定。这就是主张人在质上的平等（权力平等）和量上的不平等（能力差异）的结合才是符合人性的平等。相反，基督教的博爱却是虚幻的平等。

洛克的政治观也是建立在他的伦理观之上的。他否定中世纪的君权神授论，强调人的本性是权利的根据。在格劳秀斯、霍布斯的影响下，洛克的政治学说也是以自然状态和社会契约为出发点的。与霍布斯相反，洛克认为人的自然状态决不是"人对人是狼"、"一切人对一切人战争"的状态，而是"和平、平等、自由"的状态，在这种幸福的状态下，每个人都先天地具有自由、平等和对财产的占有等自然权利，而且每个人都有自己的私人财产。没有人占有多于他人的权力，更不存在从属和受制的关系。也就是说，在自然状态下，人人必须遵守"自然法"，任何人不能侵犯他人的生命、财产、自由、平等。但是，自然状态有种无法解决的致命矛盾，那就是每个人必须只依赖自己来保护个人的权利，人人都是自己的法官，这样，个人抵抗外来破坏的能力就极为有限。所以，人类为确保每个人的权利的安全和更好地调解人与人之间的纠纷，只有各自放弃他们人自为战的单独行使的惩罚权力，通过订立契约，把

这种权力交给一个政治统一体。在这里，我们实际上看到了洛克不愿意承认的事实：社会契约赖以建立的自然状态绝不如他所描绘的那样充满诗意和理想，他的“和平、自由、平等、幸福”的自然状态象培根的《新大西岛》一样只是个浪漫的乌托邦。否则的话，人为什么不永远停留于此而非要进入社会状态呢？在洛克论述自然状态的缺陷时，他实际上已承认了在自然状态中每个人的不安全感，无能为力感——也就是无力保卫自己的天然权利及财产。这就等于承认人与人之间的相互侵犯是存在的，又回到了霍布斯对自然状态的描述。

在关于自然状态(社会产生的前提)的论述上洛克远不如霍布斯直率、深刻；但在对社会契约中的政治本身的认识上，洛克远远超出了霍布斯。首先，洛克认为契约是一种双重约束，既是对公民也是对掌权者的约束。由契约而产生的政府和统治者也属于订约的一方，没有任何凌驾于契约之上的权力。掌权者必须在契约之中，受契约(法律)的约束，更不能免除失约时的法律制裁。如果统治者违约、犯法，实行专制独裁，无法保障公民的权利，反而危害社会成员的生命、财产、自由，那么人们有权为保卫自己的生存和权利而进行反抗，直到推翻专制。也就是说，政治权力作为制定社会法律的权利，为全社会共有，统治者不能拥有绝对权力，在法律生活中，他既是法官又是被告。这也就是“在法律面前人人平等”，法律大于权力。洛克的这种契约(法律)至上的理论为近代政体的产生、完善提供了重要的理论依据。

对于洛克来说，法律至上就是为了防止专制，防止滥用权力，换言之就是对权力进行限制。他认识到，人的权力欲是无止境的，如果没有制度本身的束缚力量，任何人一旦掌权都要

走向独裁。所以，洛克首次提出了由法律保障的制衡理论。他为英国“光荣革命”后所建立的君主立宪制进行理论辩护，提出了三权分立的制衡说。洛克的三权，是指立法权、行政权（执法权）和对外权。立法权负责制定、公布法律，行政权负责执行法律，对外权负责在对外上的有关订约、宣战、媾和。三种权力中最重要的是立法权，是国家的最高权力。但是要想使法律的制定和执行真正地起到保障全体公民的权利的作用，就必须使立法与执法这两种权力分离开来，各自独立，互相制约。如果两者合一，就会激发并怂恿人性的固有弱点（权力欲），使其滥用权力，在制定法律和执法时为己谋私。即使制定的法律比较公平，但立法和执法的合一也会造成以权谋私的现象。实际上，洛克的学说是两权分离，而不是三权分离。真正的三权分立应该是行政、立法、执法的分立。但是，洛克的分立说是最早的政治制衡理论，其影响是积极而深远的。孟德斯鸠的三权分立说以及法国启蒙运动的政治哲学都是洛克的直接受惠者。

洛克对财产权的突出强调是前无古人的。他认为财产是设立政府、制定法律的主要原因。他说：“人类结合成国家，把自己置于政治之下，其伟大的主要目的是保全他们的财产；在自然状态中，为保全自然财产，有许多事情阙如。”①财产权是神圣不可侵犯的，若没有本人的认可，任何人也不能取去其财产的任何部分。每个人对自己的劳动所得拥有私人所有权。从道德的角度看，财产就是幸福、公正和善，没有财产就没有道德。这是典型的功利主义。对后来的边沁、穆勒产生了巨

---

① 罗素：《西方哲学史》下卷，商务印书馆1982年版，第159页。

大的影响。

洛克在政治理论上的深刻之处在于：他的社会契约论强调法律高于权力，订约的双方，特别是统治者一方也在契约之中受到法律的约束；他的立法权与执法权的分离的主张是限制滥用权力的最有效的办法；他对私有财产权的神圣性的突出强调，体现了对个人的高度重视。这一切都指向对统治权力的制约和对个人权力的保护这一核心思想。其实质是否定专制、肯定自由和民主。正如洛克自己在《先祖论即论国王之自然权》的开篇所说："人类禀受天赋，生来就有免去一切隶属的自由，有随意选择自己所喜欢的政治形式的自由，任何一个人对他人的支配权，最初都是按照群众的裁夺授予的。"

4.5 每个人都是神

如果说，经验主义哲学和功利主义的伦理学之间有着天然的内在一致性的话，那么，理性主义哲学和超功利的伦理学之间也就具有孪生姐妹式的血缘关系。两种哲学、两种伦理、两种不同的气质。经验主义者说：幸福即善，追求个人幸福即道德，情欲是伦理之本，财产是道德之根。理性主义者说：智慧即善，用理性支配感情，以意志制约欲望，以群体克服个人就是道德，理性是伦理之本，知识是伦理之根。尽管在他们的伦理观中个人的自然情欲也占有一席地位，但却是一种极为低贱、可怜的地位。真正的、高尚的道德生活是求知、克欲、合群、信仰上帝。笛卡尔和莱布尼茨的伦理学就是这种伦理观的典型代表。

笛卡尔认为，思想、理智是人的本性，意志、理性对情欲、感情的支配是道德之善。求知的正确道路是达到至善的唯一手段，只有通过正确的方法获得正确的知识，才能达到理性对情感、意志对欲望的支配。但是，在他的伦理学中，我们也能看到二元对立。或者说，在他的伦理观中存在着哲学与道德的对立。与他的怀疑哲学相比，他的道德观简直是条摇尾乞怜的老狗，而他的怀疑哲学则是不怕虎的初生牛犊。他提出的道德标准明显地表现出这种二元性：在求知上，他要求自己尽量地坚定不移，把一生无条件地献给理性的培养，并要按照自己的思考、根据自己的判断、遵循自己所立的方法，以最大的努力在追求真理中取得最大的进步。然而，在社会行为上，他要求自己服从国家的法律和习俗，皈依正教；甚至于宁愿永远以最大的意志克服自己，而不去克服命运；宁愿压抑、改变自己的欲望，也不去反抗、改变世界的秩序。他要求一定使自己习惯于这样的信念：除了自己的思想之外，任何东西我们都无法绝对控制。由此可见，在哲学上、在追求知识和真理上，笛卡尔堪称近代精神的重要代表人物之一；而在伦理和行动上，他却是个典型的中世纪的经院学者。笛卡尔之后的莱布尼茨也认为人的本性在于精神，而精神是神的形象。我们所生活的现实世界是神所创造的最完善的世界。如果人爱上帝就应该爱这世界，如果人服从上帝就应该服从这世界的秩序。用他本人的话说就是"我们对上帝所已经创造过的一切，都应该完全满意，完全默许。"道德之恶是误用自由意志的结果，而不是上帝的错误。

在理性主义的哲学家中，斯宾诺莎的伦理观是个例外。尽管他的伦理学也是以理性为核心的，但是理性的内容决不同

于笛卡尔和莱布尼茨。这或许也是因为他生活在十七世纪的荷兰吧。斯宾诺莎的理论中最有价值的是伦理学。他从"神即自然"的哲学本体论出发，认为人是自然的一部分，人的自然本性决定了人的天性必然是追求自我保存，这是人的至高无上的自然权利。在«神学政治论»中他说："每个人应该竭力保存其自身，不顾一切，只顾自己，这是自然的最高的法律和权利。"①在«伦理学»中他又一次强调："保存自我的努力乃是德性的首要的唯一的基础。"②

斯宾诺莎伦理学中的理性不是对个人私利的束缚，而是保护。既然理性要求不能违反自然，而人的自然本性又是自我保存，追求利己的事物，所以理性所真正要求的是每个人都爱他自己，都寻求自己的利益，以尽力达到自我的完满性。他还主张，追求私利既不是灾难的原因也不是道德堕落的根源，恰恰相反，自我保存是道德和信义的唯一根据。理性说：越能够更好地自爱、利己，更多地获得私利，更充分地保全和实现自我的人就越有道德，越接近至善。相反，那些忽略自己的利益、自己的存在或不能很好地自我保全的人是软弱无能之辈，在道德上是不完善，甚至就是恶。但在个人与社会的关系上，斯宾诺莎象大多数人一样主张个人私利与公共利益、利己与利他统一起来。理性在命令爱己的同时也命令爱他人，即便为自己的利益也应该与他人结成友好的、和善的关系。因而，理性指出了如何使人获得最圆满的私利、使自己与他人和睦相处，也就是如何达到道德之善的途径。在日常生活

① «神学政治论»，商务印书馆1963年版第212页。
② «伦理学»，商务印书馆1958年版第173页。

中，人应遵守三条理性法则：1.语言要使别人能够理解，排除所有有碍于达到自己目标的事。2.享受快乐必须以有益于健康为限。3.对财产及其他所欲之物的追求，也要以保全生命和维持健康为限。也就是既要全力追求于己有利之物，又要合理地节制自己，从长远的利益着想，做一个有理性、有远见的利己者。

斯宾诺莎的理性也不是扼杀情感和欲望的刽子手，而是情感和欲望的指导者、保护者。他认为人具有三种基本情感：苦、乐和欲望。世界上的事物原本无所谓善与恶，只是由于它们与人的情感发生了关系才产生了善与恶。应该根据外物与人的利害关系去判断善恶，而不应该脱离人的利益谈什么道德完善和道德堕落。善是对人有用、有利，给人以快乐、满足的东西；恶是对人无用、有害，妨碍人获得快乐和满足的东西。因而，善和恶仅仅是意识到的快乐与痛苦。理性正是赋予了人以快乐和痛苦的自觉意识的功能。理性能够使人的情感通过自觉的意识由被动状态进入主动状态。只有在这个意义上才能正确理解斯宾诺莎的如下命题：控制不了自己情感的人是奴隶；在理性的指导下控制住自己情感的人是主人。换言之，情感的原始盲目性往往分不清真正的善和恶、快乐和痛苦，所以走向纵欲无度，而纵欲无度从哪方面讲对个人的生命保全、对长远的私利都是有害的。而理性帮助人的情感脱离了盲目状态，使人能自觉地意识到真正的善与恶、快乐与痛苦，所以在理性的指导下，人通过有节制的追求，达到较高级、较长远的自我保存和私利。因此，理性既是情感的指导者又是情感的保护者。

斯宾诺莎的理性是使人获得个人的自主自由的理性。他

在哲学上企图克服笛卡尔的二元论，与此相适应，在伦理上他企图通过理性对情感的介入达到真与善的统一，也就是认识与道德的统一。理性能帮助人认识到事物的规律性，使人的行为按规律办事，用自觉性代替盲目性，这就是意志自由。在道德上追求个人自由的过程也是在认识上追求普遍真理的过程。只要人能够获得真理性的知识，人就是自由的，因而也是幸福的、快乐的。相反，没有理性指导的人的自然状态是不自由的。因为它是盲目的。这里的真善统一、知识与道德的统一和他所强调的理性与情感的统一是一致的。在道德上，自由的人就是纯粹按照理性去生活的人。在政治上，政府和社会应该保证人的自由。斯宾诺莎强调每个人依据自己的理性而进行判断和思考的自由是人的天赋权利，人是自己思想的主人，任何统治者都无权干涉和取缔这种自由权利。国家和法律不应该把人变成附属物和傀儡。他的格言是"政治的真正目的是自由。"①

对自爱、私利、自我保全、思想自由的自觉意识以及按照这种自觉意识去行动是斯宾诺莎的道德理性的主要内容，从基本原则上看，他的伦理思想和政治思想更接近于经验主义的理论。他不如经验主义的地方是对情欲的重要性强调得不够，他超出经验主义的地方在于非功利主义倾向。在斯宾诺莎那里，"神即自然"转化为伦理时就是"每个人对于别人来说都是一个神"。(重点号为笔者所加)而且，在人格上，斯宾诺莎也实现了自己的理论。当他因批判《圣经》而被革除教门之时，甚至在教会派人暗杀他的时候，他仍然坚定不移地捍卫自

---

① 《神学政治论》，第272页。

己的思想自由，他在《神学政治论》中颇为自豪地说：

> 自知是正直的人并不怕人按一个罪犯把他处死，不怕受惩罚；他心中没有因做了丢脸的事而起的那种懊悔。他认为为正义而死不是惩罚，而是一种光荣，为自由而死是一种荣耀。①

但是，必须记住，斯宾诺莎这样说决不是无私忘我，他从不谈无私忘我，而是自我保全，以死捍卫自己的天赋人权——个人自由。而在他看来，自由的人最少想到死，自由人的理性和智慧不是关于死的默念而是关于生的沉思。据斯宾诺莎的传记说，他的确实践了自己的诺言，直到生命的最后一天，他没有苏格拉底式的激愤，而是在平静的沉思中离开了人间。

4·6 人性弱点与三权分立

发源于法国的启蒙运动是文艺复兴之后，世界近代史上的又一次翻天覆地的思想革命。但是，以浪漫激情为主要特征的启蒙运动对历史进程所产生的影响在方式上又有别于从培根、笛卡尔到休谟的哲学。启蒙运动之前的哲学对人类精神的影响更侧重于理智，是从观念上、理论上反形而上学，而启蒙运动的影响更偏向于情感，从生活方式上、从行动上反

① 《神学政治论》，第276页。

形而上学。在近代哲学中，几乎没有艺术的插足之地，但是启蒙运动从一开始就与艺术血肉相联，这种联系在其开端、高潮、衰落之中都有艺术相伴而行，其影响直入人的整个生命。这种差别，也可以从启蒙运动中的哲学成就和艺术成就的对比中看出。从纯哲学思想上看，伏尔泰、狄德罗、孔狄亚克、爱尔维修、霍尔巴赫、卢梭等人的哲学，无论从哪个角度讲，都既未超过经验主义，也未超过他们的法国同胞笛卡尔的理性主义。而且，牛顿的自然观对启蒙哲学的影响使之普遍地带有浓重的机械论色彩，他们的自然主义，已远远不如洛克、贝克莱、休谟等人的自然主义具有哲学深度了。在伦理思想上，洛克的思想通过伏尔泰的介绍在法国发生了广泛的影响，启蒙运动的思想家们所提出的伦理原则一点也未超过经验主义和斯宾诺莎。但是，在艺术领域，德国、英国、法国的艺术家们的成就要远远超过十七世纪，走向极端的浪漫激情和同样极端的对不规则的美的追求，使启蒙运动之中、之后的艺术构成了世界艺术史上最为光辉灿烂的高峰之一。文学、绘画、雕塑、音乐……每个领域都有第一流的艺术家、第一流的艺术品。在德国，有歌德、席勒、莫扎特、贝多芬；在英国，有华滋华斯、柯勒律治、济慈、雪莱、拜伦；而法国人的生命深度也许生来便与理性、实证无缘，而全在情感、行动之中。因此，启蒙时期的法国文学堪称第一流的审美珍品，其绘画也是走在世界前列的。夏多布里昂、卢梭、雨果、乔治·桑、梅里美、德拉克瓦罗，这些名字所象征的生命活力是其他民族难以企及的。加之启蒙运动的直接政治后果——法国大革命，最彻底地推翻了封建专制，建立了共和政体，其影响要超过英国的君主立宪制。还有那位被黑格尔称为“马背上的绝对精神”的拿破

仑，把第一部民主宪法连同法国人的生命热情传向了世界。曾几何时，法国被称为世界的自由之都。这种地位直到二次大战后才被美国平分秋色。我个人认为，在纯思辨上，法国人是肤浅的，但在生命活力上，法国人是第一流的。因此，欧洲启蒙运动的精神领袖卢梭对人类的影响，与其说是思想上的，不如说是那种随激情而动、走向情感的极端的生活方式上的。在谈卢梭之前，先介绍一下孟德斯鸠的政治思想是非常必要的，因为，法国的、乃至全世界的民主政治在严格的意义上讲，不是卢梭式的，而是洛克—孟德斯鸠式的。

提起"三权分立"，人们首先想到的不是英国人洛克，而是法国人查理·路易·孟德斯鸠。他的政治思想的高明之处在于：他是从对人的权力欲的人性分析入手来建立"三权分立说"的。他在《论法的精神》中说："一切有权力的人都容易滥用权力，这是万古不移的一条经验。有权力的人们使用权力一直到遇有界限的地方才休止。"①(重点号为笔者所加）正象人的其他欲望一样，如果不加以限制，都将毫无止境。区别在于，象财产、性等欲望波及的范围有限，而权力欲的恶性膨胀则危及全社会。因此，政治的根本任务或首要原则就是对权力加以限制，使社会上的一切力量都有对最高权力的牵制作用。限制权力绝不能寄希望于人性的改善、道德的培养，而只能诉诸于制度。没有健全的政治制度，任何掌权者最终都将走向独裁、专制。孟德斯鸠的最重要的贡献就是在制度上提出了行之有效的限制权力的措施。他参考了英国的政治体制和洛克的分权理论，针对滥用权力、压抑人权的政体提出了

① 《论法的精神》上册，商务印书馆1982年版，第154页。

“三权分立说”。这一理论的核心就是：通过将集中的权力分散，以权力来约束权力，使各种权力相互制约，形成权力均衡的局面，以确保民主和人权的实施。他认为，每个政体或国家都有三种主要的权力：立法权、行政权、司法权。这三种权力必须分开，保持各自的独立性，否则的话就会走向集权，使民主、自由丧失。他设想，立法权和司法权的合一，会出现立法者就是执法者，这必然走向法的专断；如果立法权与行政权合一，会出现国王、政府首脑就是立法者，他所制定的法律肯定要对行政权的专断有利，国王就是法律，这必然走向政权的专制；如果行政权与司法权合一，法官就具有直接的行政力量，可以镇压民主，走向执法的专断。孟德斯鸠指出，凡是三权集于一身的政体，都是专制暴政的国家。名称上的共和、民主也代替不了实际的三权分立。相反，有的国家以共和国之名欺世盗名，而在骨子里却是集权的独裁。因此，必须分权而治。

在三权中，立法权最重要。立法权是否属于全体公民是一个国家是否是民主政体的自由国家的标志。孟德斯鸠认为，立法权必须为社会全体成员所享有，其行政机构是公民代议机关。国王只是为实施公民意志的行政权执行者。司法权是法律的执行机关。三权的分立可以保证限制任何一种权力的滥用，而没有权力的滥用，每个人的民主和自由就有了制度上的保证。从哲学的高度看，孟德斯鸠的政治理论是建立在对人性之弱点、局限的清醒反思的基础上的。正因为人有天生的弱点，才不能指望通过道德手段来改变，只能用制度来限制，使其没有泛滥的余地。可以说，承认人有弱点是西方哲学得以大踏步地发展的主要基础，也是西方政体的人性理论基础。

4·7 绝境中的自由——卢梭精神

我认为，如果说浪漫主义的启蒙运动对人类有什么重要的贡献的话，那么它的最大贡献就是一种让生命走向情欲之极端的生存方式，而这种生存方式的最典型的代表就是卢梭。卢梭之所以能成为一个时代的精神领袖、成为最具有感召力的旗帜，决不是因为他在哲学上达到了前所未有的深度和广度，而是因为他为人类提供了一种前所未有的生存方式。卢梭精神象征着人类的冒险、极端。他的否定和批判是横扫一切式的，他的肯定和赞美也是浪漫、诗意、理想的极致。在他那里，人的每一种情欲都被发展到极点，所有的观点都被推向极端。他似乎从不想后路，从不顾忌人们的目光。渴望强烈的刺激、追求动荡的生活、对破坏性、冲击性的酷爱是卢梭的人格。他喜欢喷发的热恋、致命的接吻，迷恋原始的裸露、朴素的田园，更热衷于不规则、不平衡、不稳定的美，就象那些古典主义者们对规范、稳定、均衡的喜爱一样。是他，在百分之九十以上的近代思想家们高举双手迎接私有制的诞生，为民主政体而高歌之时，奏起了一曲令所有人为之扫兴的哀乐；是他，在人们对财产、金钱、享乐津津乐道之时，把原始人的粗野、裸露、狂放带进了高雅的客厅；又是他，直视着所有的人大声地说："谁比我强？"还是他，把忏悔由对上帝转向了人世间。也许，青少年时代的屈辱生活使他对痛苦过于敏感、对人过于不信任，于是，对自由的赤裸裸的追求便成为他生命的主题。不能否认，卢梭所倡导的自由是极其危险的，几乎每次生

命力的迸发都要走向某种程度上的毁灭,"人生而自由,却又无往不在枷锁之中",卢梭就是在枷锁中争得自由。然而,同样不能否认,这种自由又是非常值得体验的。成功与失败并不重要,重要的是自由地迸发过。走钢丝所获得的自由感在生命力的发挥上要成倍地超过走平坦大路所获得的自由。如果每个人都能在走钢丝的冒险中获得自由,那么世界就会是人的潜在生命力的一次大爆发。尽管在卢梭的身上,存在着现实与理想之间、束缚与自由之间的二律背反,尽管他在彻底否定现实的同时还构想着浪漫的乌托邦。但是,一些都无法湮没他作为一个活生生的生命向社会发出的挑战。卢梭精神最有价值的地方是:把自己置于没有任何退路的绝境之中,然后为走向自由而拼搏。尽管他的身后常常是万丈深渊,他的眼前是茫茫雾海,尽管他往往孤身一人对抗整个社会,在没有任何防卫的情况下横冲直撞,但是他宁可在困惑、迷茫中摸索,也决不犹豫,决不后退,决不为自己寻找一种可以心安理得地去生活的先验模式。孤独、幻灭、绝望以及由此而来的新生就是卢梭的一切。与卢梭在《忏悔录》中所提供的生存方式相比,他的一切理论都不重要,什么契约论啦、复归自然啦……所有的理论仅仅烘托出一个主动地抛弃、反抗现存制度的孤独者的形象。至今我的眼前还时时浮现出卢梭那漫步湖边、山林的身影。伏尔泰与他决裂了,休谟与他决裂了,几乎所有曾经帮助过他、欣赏过他的人都被他得罪了。没人能容忍他,他的一生注定要在孤独中度过。是的,孤独,那种主动抗争、超越整个社会的孤独,成就了卢梭,成就了浪漫运动,也成就了现代的生命哲学以及那些深不可测的艺术家。珍视孤独就是珍视个体生命。孤独是天才的一种本能,它的最大特

征就是自主和反抗。我并不否认，卢梭的《忏悔录》和圣·奥古斯丁的《忏悔录》相比，缺乏一种真正的自省深度，显得有些轻浮，自我欣赏的味道浓于自我批判的精神，象个初出茅庐的毛头小伙儿，充满了底蕴不足的清高和自负。但是，他也许是第一个通过忏悔向全社会宣战的人，如果说，卢梭之前的伦理学只是在理论上公开了人的自私、人与人之间的竞争，那么卢梭在《忏悔录》中则第一次把一个活生生的人的自私和竞争心理公诸于世。这就叫我不能不说，卢梭作为一个人，做得彻底。他从不看别人的脸色和目光，只是按照大自然赋予他的一切来生活，最充分地完成了自然的使命。换言之，做一个伟大的人并不难，靠向社会献媚也可以得到鲜花和欢呼；做一个彻底的人极为困难，因为这种人只有在与整个社会的对抗中才能完成。我认为，作为卢梭的朋友，休谟在与卢梭绝交后对卢梭的评价是颇为中肯的。休谟说："他（指卢梭）在整个一生中只是有所感觉，在这方面他的敏感性达到我从未见过任何先例的高度；然而这种敏感性给予他的，还是一种痛苦甚于快乐的尖锐感觉。他好象这样一个人，这人不仅被剥掉了衣服，而且被剥掉了皮肤，在这情况下被赶出去和猛烈的狂风暴雨进行搏斗。"①唯一要补充的是，卢梭不是被别人剥光，而是他自己剥光的。他带着自己新鲜的血肉之躯，赤身裸体，走向社会和自然，走向无情的拼搏。

在伦理观上，卢梭与他的前辈一样，强调"自爱"是人性的根本，他认为，人类天生的唯一无二的欲念是自爱，也就是从广义上说的自私。为了自我生存和自我发展，我们爱自己要

---

① 罗素：《西方哲学史》下卷，第232页。

胜过爱其他一切东西。道德上的正义、善都是自爱之心的必然结果。同样，他也象培根、洛克等人一样，在强调"自爱"的先天性、根本性的同时，强调"爱他人的良心"的先天性、根本性。良心也就是同情或怜悯，它要求人们能够设身处地地与受苦受难者共鸣。卢梭认为，良心既不是感觉，也不是理智，而且与任何外物无关，而是超越感觉，先于理智、纯粹内在的人之天性，是上帝给予人类的共同道德原则，是超个人、超民族、超历史的永恒正义。良心是调解人与人之间关系的唯一的道德原则。良心使人由自爱扩展为爱他人，由爱他人扩展为爱人类，由爱人类扩展为爱上帝。所以，由自爱而来的爱他人、爱人类，爱上帝不仅是人类正义之本，也是人的自由之源。一个自由的人必须既自爱又爱他人（而卢梭本人的生活方式恰恰违反了这种要求，所以，他的生存方式比他的理论重要）。良心、博爱在卢梭的伦理观中所占的重要地位仅次于基督教神学对良心的强调，而远远超出近代的其他思想家。这一方面是出于卢梭对个体的自由、人与人之间的平等的肯定，这与洛克等人的伦理观是一致的；另一方面则是出于他在社会政治观上对私有制的否定，这与洛克等人的政治观大相径庭。但是应该指出的是，为封建专制服务的基督教神学中的博爱与近代伦理学中的"博爱"有其实质性的区别，前者是为了压抑自爱、泯灭个人，后者则是为了解放自爱、张扬个人。基督教神学说：只有爱上帝、爱人类、爱他人才能爱自己；卢梭以及近代伦理学说：只有爱自己才能爱他人、爱人类、爱上帝。但是，从最根本的意义上讲，无论在任何时代，自爱和爱他人都是无法真正地、现实地协调起来的，除非你承认爱他人在实质上仍然是自爱，只不过是自爱的一种表现形式而已。所以，我

觉得众多强调"良心"、"博爱"的思想家们，其深层心理动机颇有些"又当婊子又立牌坊"的味道。卢梭的《忏悔录》与圣·奥古斯丁的《忏悔录》的最大区别也许就在于卢梭的这种"当婊子立牌坊"的心理。

卢梭的社会政治观无论在起点上，还是在终点上都既与前人有相同之处，又与前人有极大的差异。作为一个社会契约论者，他既肯定"每个人都生而自由、平等"，肯定民主政体，反对亚里士多德的"人并不是天然平等"的观点，又否定私有制，把私有财产作为人类不平等的罪恶根源，因而，他的社会契约论带有浓重的空想社会主义的成份。他不同意格劳秀斯、霍布斯等人的"契约论"，又否定洛克、孟德斯鸠的"三权分立说"。他认为"契约"是人们自由协议的产物，缔结契约就是每个人必须把个人的一切权利转让给全体。既然每个人都向全体奉献，也就等于没有任何人向别人奉献，因此，人人可以获得平等之权利。也就是说，人们以交付出天赋的"自然状态"下的平等和自由来换取共同契约中的平等和自由。在这个契约中，卢梭强调全体公民为主权者，国家代表主权者的最高的共同意志和共同利益，如果政府或掌权者违反了"公意"，公民就有权重新寻找统治者。由此，立法权是主权的主要形式，行政权与司法权由立法权派生而出，所以，立法权归公民所有，其他权力就自然为全民所有，根本用不着什么"三权分立"。卢梭还认为人民是愚昧、盲目的，国家要由道德贤者来统治，对于财产，卢梭虽然认为财产权是所有权利中最重要的，它甚至比自由还重要，但他的财产权归国家所有，"国家在对它的成员的关系上，是他们的全部财产的主人"。而事实证明，卢梭的"契约论"更多的是空想。民主政体要保证体现全

体公民的意志和权利，就必须对最高权力加以限制，而没有权力的分离，其限制就是一句空话；民主政体要保证个人的平等、自由，就必须承认私有财产的神圣性，而国家一旦成为私有财产的主人，个人的自由、平等就随之消失。所谓个人权利，在社会上最基本、最主要的个人权利就是私有财产权，否定了它就等于从根本上否定了个人权利。卢梭的“契约论”是无视人的弱点、权力欲的幻想理论，他还是从人性善出发，寄希望于人的良心，因而他提出了“贤者”执政的理论，而事实上，没有制度上的保证，任何统治者都不会成为“贤者”。相反，有了制度上的保证，任何人执政也不能为所欲为。以道德约束代替制度约束来限制权力只能是一种空想，而且是一种百害而无一利的空想。所有的封建专制都是以道德之善来掩盖制度之恶。甚至可以说，卢梭的“贤者政治”颇有些东方的“清官统治”的味道。因而，我认为，卢梭的“社会契约”理论在近代思想史上是一种倒退。在当时，否定资本主义私有制就是否定民主政体。尽管卢梭的否定更多是一种情感上的否定，但是这仍然是一种倒退。

作为一个自然主义者，卢梭不是象培根等人那样从科学、从事实的角度来肯定自然，而是从审美的、理想的角度来肯定自然。文艺复兴之后对自然的发现在给人信心的同时又打击了人类的自负，而卢梭的“复归自然”则是一种最高的社会理想、人生归宿。他接受了当时流行甚广的“自然状态”说，进一步论证了自然的崇高和文明的堕落，公有制的幸福和私有制的罪恶。他坚决反对霍布斯关于在“自然状态”下“人对人是狼”的理论，而认为自然状态只是一种关心自我保存、却并不侵犯他人的状态。因而这种状态最和平、最人道、最适合于人

类。在自然状态中，人们除了由先天的健康、体力和年龄所构成的不平等外，就没有任何不平等，没有任何人对人的特权，人们处在无财产、无语言、无交往、无战争的状态，因而也就没有统治、奴役。尽管有暴力，但那是体力上的拼搏，是平等的竞争，而不是奴役、压迫、剥夺。但是，私有财产的出现虽然带来了人与人之间的交往，带来了科学和艺术等人类文明，但是也使人失去了纯真的本性、平等自由的生活，进入了一种奴役与被奴役的关系之中，社会罪恶开始出现，人人怀有损人利己之心，人与人之间的利害冲突导致了残酷的竞争和倾轧。社会的邪恶也产生了道德的堕落，阴谋、欺诈、虚伪、贪婪代替了良心、同情、怜悯。这种社会不平等和道德沦丧的高峰就是暴君专制。物极必反，不平等的极点就是新的平等的开始，于是出现了社会契约中的平等。人类又重新回归到自然状态，但这不是简单的重复，而是更高层次的回归，人由自然人变成非道德的自私者，再由自私者变成有道德的自然人。与这个过程相适应，是人类摆脱了理性的束缚，砸碎了文明的枷锁，进入了纯自然的情感状态。它就象"湖畔诗派"笔下的田园，恬淡、幽静、朴素、纯净，一尘不染；也象拜伦，与人类决裂，独自一身投入大海的怀抱，更象卢梭自己笔下的恋人，抛弃高低贵贱的等级，离开雅致做作的舞会，去原始森林中，毫无顾忌地拥抱、接吻。耳边是狂风呼啸、野兽吼叫，头上是星光闪耀，只有在这里，才会为一次炽烈的情感而献上整个生命。生时沉浸在孤独与抗争的痛苦中，死时安眠于青山绿水中。

这无疑是一种人格、一种审美的境界，而决不是哲学和思想。不论卢梭对文明的否定多么偏激、多么不合时宜、多么不着边际，甚至多么荒谬。但是他作为近代史上第一个以极端

的方式敲起了近代工业文明的丧钟的人，其现代意义是不可低估的。马克思从经济的角度对私有制及工业文明的批判，西方现代文化对理性和科学的神话的反叛，都与卢梭的影响有关。令人惊异的是，休谟和卢梭尽管决裂了，但是作为非理性主义的先驱，他俩的名字会永远连在一起。休谟以纯哲学的方式、卢梭以审美的方式共同为理性至上、科学至上的近代形而上学掘墓。

你可以怀疑卢梭的"复归自然"的理想是虚幻的空想，更可以指责他在《社会契约论》中提出的"总意志"是社会历史观的形而上学；你可以说卢梭的所谓"良心"、"博爱"是一种自我装饰，也可以轻视他的《忏悔录》中的真诚做作；你可以认为卢梭对人类文明的否定是一种疯狂的举动，甚至说他以此来出人头地也未尝不可。但是，卢梭的活力、热情以及他孤身一人的抗争精神却是任何时代都需要的。他为现代人提供的那种"绝境中的自由"的生存方式无论从哪个角度看都是独一无二的。你得承认，卢梭敢于把自己置身于整个人类的对立面上的人格力量是具有振撼力的，以至于他的错误、他的荒谬、他的偏激都因这种人格而染上了某种诗意的、浪漫的、迷人的色彩。作为一个思想家，卢梭并不伟大；而作为一个人，他很彻底。

近代的伦理学、政治学在反形而上学、反专制的斗争中的最大功绩是：公开人的自私、自利、自爱是人性的实质；公开情欲对伦理和政治的重要作用；公开人与人之间残酷的竞争关系；公开人性的贪得无厌的致命弱点；一句话，公开了个人主义的合理性。正是在这个公开的世界中，才会有自愿的社会契约，有法律高于权力，有权力的互相制衡，才会有以保护个人

权利、发展个人自由为宗旨的民主政体的产生。可以说，西方近代的民主政体是一种人类通过限制自身而获得自由的手段。但是必须指出，这种限制是自愿的、也是自觉的。

在近代的思想家们所高举的、人人都能看见的旗帜上，只写着四个鲜红大字：个人自由。

第四章 “哥白尼式的革命”——康德

一、康德的哲学气质

1·1 奇异的德国人

德国是个非常奇特的民族，真有点儿象狮身人面的怪物，不知道它究竟是什么。你说它趋于保守，可以用经济和政治来论证，但它在精神上经常爆出令人目瞪口呆的冷门儿，成为世界上首屈一指的思想峰巅。你说它富于理性思辨色彩，并且能找出德国古典哲学家们为证，但是，叔本华、尼采这些非理性主义的大师又完全可以驳倒上述命题，而现实中希特勒式的非理性更为世界上前无古人的现象。你说德国人都拖着一根庸人的辫子，可以举歌德、黑格尔为其例证，但是德国人的

反抗精神也为世所罕见，贝多芬、席勒就是明证。特别是在近代历史上，落后的经济和政治非但没有束缚住德国人的精神飞腾，反而接二连三地产生出各种精神领域内的里程碑式的巨人。在宗教领域，对近代、乃至现代的西方发生深远影响的宗教改革运动不是来自基督教的中心罗马，而是来自其边缘的德国，马丁·路德对教会权威的否定和对世俗王权的肯定常使人无所适从，你根本无法断定他的理论是打倒权威还是维护权威。在艺术领域，歌德的天才在世界艺术史上是第一流的，《浮士德》的精神探险成为了人类心灵历程的象征，最世俗化、口语化的描写和最超越性的、文言化的叙述形成了深渊与顶峰、大地和天界之间的巨大反差。而贝多芬等音乐大师更是把人类精神中最沉重的和最轻灵的、最晓畅的和最神秘的节奏实现出来，他们的音乐象歌德的文学一样，为人的心灵提供了最完美的形式化。在哲学领域，康德无疑是可以与柏拉图相并列的天才哲人，黑格尔无疑是可以与亚里士多德相并列的渊博学者。马克思主义的理论的命运更为奇特。马克思本人认为他的理论只适合于资本主义得到了充分发展的西欧诸国，特别是英国和法国。但是事与愿违，他的理论没能在他的母体中得到实现，反而在异国的土地上开花结果，所有最落后的国家都无条件地接受马克思主义，并把它奉为唯一的信仰。俄国革命和中国革命一下子改变了马克思为自己设计的道路。曾经有过一段并不算太短的时期，马克思成为东方世界的教父，得到了占世界人口四分之一的人的虔诚崇拜。这一切奇特的现象都发源于德国，它们也许说明了德国人把人的生命中的各方面潜力都推向了极端。康德、黑格尔等人把人的思辨力推向极端，马克思把英国式的物质主义、功利主义推

向极端，尼采把法国式的非理性推向极端，而希特勒则把人的征服欲、占有欲、破坏欲推向极端。德国作为西方世界中最落后的国家成了第一、二次世界大战的发源地。同样奇怪的是，现代物理学的革命、现代哲学的革命都发源于德国，而西方现代第一本历史领域的骇世惊俗之作《西方的没落》也出自德国人之手。我凭直觉相信，康德的哥白尼式的哲学革命，与马克思的社会历史观的革命、与叔本华、尼采的非理性革命、与马赫、爱因斯坦的物理学革命、与瓦格纳的音乐革命、甚至与希特勒的战争之间，有着某种只属于德国民族的共同气质。这种气质对世界历史的发展产生了某些决定性的影响。康德就是其中之一。

1·2 呆板的外表与激荡的内心

由培根的驱除幻象到休谟的怀疑主义，由笛卡尔的二元论哲学到卢梭的社会契约论中的自由与束缚的二律背反，由霍布斯的“自利——竞争”原则到整个浪漫思潮对个性主义的高扬，这一切催生出哲学史上划时代的天才康德。如果我用“情绪体验型”和“知识积累型”来划分两种不同的哲学气质还有合理之处的话，那么在康德之前就各有其伟大的智慧诞生。相对而言，“体验型”的哲学家更具有直觉独创性，善于提出有价值的问题，如柏拉图、圣·奥古斯丁等；而“知识型”的哲学家往往富于理智思辨性，善于严密地论证问题，如亚里士多德、托马斯·阿奎那，莱布尼茨等人。而康德则是罕见的两者兼而有之的哲学家。“体验”是他哲学的出发点和基础，“知识”是

他哲学的脚手架。在他的哲学中，深深的生命体验隐含于严密的思辨论证之中，无限的激情化为环环相扣的推理形式，这颇有些艺术创作的味道。不论今天的人们在谈到康德的生平时都认为他的生活是多么平淡、多么古板，甚至可以说他的表面生活是典型的学院式的，除了每天按时的散步、上课、读书、写作之外，几乎没有任何波澜，象一潭死水。然而，康德的哲学著作使我相信，他的内心深处是汹涌澎湃的大海，是永远喷发的活火山，是不可遏止的追寻人的心灵秘密的强烈冲动。在他的早期著作《自然通史和天体理论》和《关于崇高和美感的考察》之中，康德的生命就是激情的火焰。他面对辽阔的天宇之时，整个生命都为之震颤，神秘而无限的星空给他以冲动、遐想和力量。他自信地说：给我物质我就能创造地球；他又自卑地说：面对这一望无际的宇宙，人的生命是何等的渺小！他的"星云假说"是大胆想象的产物，充满了奇异的灵感之光。而对于崇高和美，他的情感体验的强度一直延续到《判断力批判》。令人恐惧的黑夜、奔腾咆哮的大海，崎岖峥嵘的岩石、一眼望不到边的天空以及健康魁梧的男人，因其无形式、超时空和巨大力量的结合而产生的恐怖、神秘的气氛而被康德称之为崇高；而阳光灿烂的白昼、结实的土地、潺潺的小溪以及温柔的女人，因其可感、圆润的愉悦而被康德称之为美。这说明，康德所崇敬的不只是力量和巨大，而且还包括令人恐怖的邪恶，这有点象拜伦。甚至在他的以呆板、冗长、晦涩而著称的"三批判"中，也透露出一种只有天才的头脑才具有的灵气，只有充实的生命才会喷涌出的骚动，只有大胆的、勇敢的冒险心灵才能显示出的否定精神。正因为他深切地体验到了人在无限宇宙中的生命之渺小，才能产生出对人的局限性进行深刻而大

胆地剖析的哲学。批判、再批判、还是批判，康德一生的哲学主题就足以证实他的生命活力。在这个主题的深层是他对人的有限性和悲剧命运的独特体验，对人的个体性的由衷尊重。

从康德一生的思想转折点上看，他也绝不是一个学究式的哲学家。休谟和卢梭是两个走极端的人，一个是极端的怀疑主义者，一个是极端的自由主义者，而不是别人，恰恰是这两个极端主义者对康德的哲学产生了致命的影响。康德自称是休谟的怀疑论、不可知论，特别是休谟对因果观念的批判，将他从"独断论的迷梦"中唤醒，使他有可能重新思考曾经接受过、信仰过的一切，推动他对形而上学的独断作出尖锐而深刻的批判。康德本身就具有一个天才所应具有的怀疑精神，早在"星云假说"的提出时期，他就是一个敢于向权威挑战的年轻人，而休谟的影响再一次激活了他的向权威挑战的气质。狂热的卢梭对康德的影响更深。1762年夏末，康德读到了卢梭的《爱弥尔》，这本书使他彻底陶醉，一连读了几遍。只有这一次，他长期去户外散步的习惯被打破了，一连停止了几天，阅读《爱弥尔》占有了他和他的全部时间。康德称卢梭是第二个牛顿。他认为，牛顿第一次把曾被认为是纷繁复杂、充满矛盾，无法把握的宇宙整理出了秩序和规律，卢梭则第一次在深邃复杂、千变万化的人世间发现了人类的共同天性。对于康德来说，牛顿帮助他了解无限的宇宙，卢梭召唤他探讨无限的心灵。从接触卢梭开始，康德学会了尊敬人。在康德的工作室中所出现的唯一的一件装饰品就是卢梭的肖像。

正是在休谟与卢梭的影响下，康德确立了自己的生活准则。他认为人生有两种最要不得的东西：一是搞学术的无批判的绝对相信；二是做人的无自主的绝对服从，二者都表现

了康德作为一个人要实现独特的自我完成的强烈愿望。显然，搞学问必须具有批判的怀疑精神的人生信念来自于休谟，这使他在认识论中致力于人类认识能力的界限的研究，使他的头上永远闪耀着日月星辰的光芒；做人必须具有自主的自由精神的人生信条来自卢梭，这使他在伦理学中把个人作为最高的目的，使他对大地上的道德律令永远服从。他说：“有两种东西，我们愈时常、愈反复地加以思维，它们就给人心灌注了时时在翻新、有加无已的赞叹和敬畏：头上的星空和内心的道德律令。”①前者是认识中的人，后者是行为中的人，它们使康德既为研究人而自豪，为自己是一个人而骄傲，又为人的渺小、怯懦而悲哀。

最后让我们听听康德是如何理解启蒙运动的吧。在那充满着卢梭式的激情的句子中你会感到康德的活力。他说：

> 启蒙运动是使人从自愿接受监护的状态中解放出来……在这种状态下人不依赖外在指导就不能运用自己的才智。这样一种我称之为“自愿接受”监护的状态，并不是由于缺乏才智，而是由于缺乏在没有领导帮助的情况下运用自己才智的勇气和决断。勇敢地成为智者吧！大胆运用你自己的才智吧！这就是启蒙运动的战斗号召。②

康德是个外表平静、呆板、井井有条而内心世界却激荡、沸腾、冲破一切教条的人。休谟和卢梭分别地帮助他粉碎了

① 《实践理性批判》，商务印书馆1960年版，第164页。
② 波普尔：《猜想与反驳》，上海译文出版社1986年版第253页。

德国式的教育所强加于他的平庸，使他这个内心世界异常活跃而广阔的人脱颖而出。正因为如此，尽管他过着几乎与世隔绝的隐居生活，但他的死讯一旦传开，人们便蜂拥而至，希望能看看这个古板的老头何以如此智力超人。送葬的那天，他曾在那里度过了八十年的柯尼斯堡镇的一切活动都停止了，没有召集，更没人命令，全镇的人们都紧跟着出殡的灵柩，所有的教堂都敲起了钟，为一个足不出户却纵揽宇宙和人生的智者而哀鸣。据说，这种场面是柯尼斯堡镇的历史上前所未有的。

1·3 所有的对象都是人本身

康德哲学的近代意义是导致了传统形而上学(理性至上和经验至上)的崩溃，其现代意义是为现代哲学提供了诸多走向反形而上学的起点。因而，他既是西方近代最伟大的哲学家，也是西方现代哲学的主要先驱者。对于整个哲学而言，康德是一个具有核心意义的转折点：哲学由对外的探求转向对内的反思，由以本体论为核心转向以认识论为核心，由对宇宙和认识的统一性的哲学论证转向了对人的认识能力的哲学剖析，由二元论走向二律背反，由坚信理性万能到为理性划出界限，物自体与现象界、知识与信仰之间的明确界限划开了两个时代的哲学。承认二者的绝对同一性是古代哲学，承认二者的矛盾性是现代哲学。康德哲学的最大贡献可以概括为三句话：1. 人为自然界立法。但是他的立法并非全知，而是在哲学上明确地实现了在认识中人始终是主动者，认识事物的前

提是发挥人的认识能动性。同时，人的认识的能动性所具有的诸功能决定着人的认识的范围和深度，人决不能无所不知。2. 人为道德立法。任何道德原则都是人自己为自己确立的，没有外在于人的道德。每个人都是主人、是目的。3. 人为审美立法。任何艺术作品都是天才人物所创造的形式，在审美中没有任何能够超越人的想象力和感受力的主宰。美就是审美，正象认识就是认识者一样。在这里，康德从哲学、伦理、审美这三方面突出了人的主体地位，特别是每个个体作为主体的地位。但这主体不是类似上帝的无所不能，无所不知者，而是有界限的（鉴于本书的主题，有关康德美学的部分就不作论述了）。康德也没有给人以幻想，他的界限狠狠地打击了人类的自负与虚荣，这是继哥白尼"日心说"后人类所遭受到的又一次打击。他的二律背反不仅为人们提供了从不同的角度去认识同一事物的启示，而且使人们有可能放弃寻求终极解答的幻想。在康德哲学中，现象与本体、知识与道德、感性与理性、有限与无限、自由与必然、纯粹美与依存美……永远处在不可调和的二律背反中。这是人的"自我规定"，是人的不可解脱的困惑，也就是人的悲剧。不能否认，康德哲学是个巨大的矛盾体，存在着许许多多悬而未决的问题，而且，在他所承认的界限之内，他仍然坚持一种类似形而上学的终极解答论，但是他的哲学的主要倾向是反形而上学的。他自身的矛盾性、分裂性就是人的悲剧命运的哲学形式，那些悬案本身就证明了生命的未完成。因而，康德哲学是一个开放的体系，为后人留下了众多的起点，沿着每一条道路都可以发现某种真理。

费希特曾说过，你是个什么样的人，你就会选择什么样的学问。康德作为一个外表呆板而内心激荡的人选择了形式上

抽象、虚玄而实质上充满智慧和想象的哲学。康德作为一个终其一生为自由而奋斗的人，他选择的哲学是批判的哲学，这种哲学揭示了这样一条启迪：人的一切都是"自我规定"。这里，让我引用席勒对"自我规定"的感受来结束本节吧。席勒说：

> 关于终归要死的人至今尚未有谁比康德说了更为崇高的话，这也是他的全部哲学的内容："自我规定"。自我规定这个伟大思想照耀着我们，它反映在我们称之为美的自然现象之中。①

二、自我规定之一：人是自然的立法者

2·1 时代的错误

《纯粹理性批判》是康德哲学中最重要、也是内容最丰富的著作，更是西方哲学史上的巨著。一般都认为这本书是针对莱布尼茨——沃尔夫的唯理主义的独断论和休谟的经验主义的怀疑论而发的，康德本人在"序言"中也如是言。他认为唯理论的独断论相信理性是知识唯一可靠的源泉，把逻辑上的先验的清晰明确作为真理的唯一标准，但是这源泉、这标准

---

① 阿尔森·古留加：《康德传》，商务印书馆1981年版，第179页。

没有丝毫经验的内容，根本无法得到证实，因而是荒谬的，只能在事实面前陷于崩溃。康德说："怀疑论不是从别处，正是从理性最重要的期望得不到满足，感到失望而产生的。"① 经验主义的怀疑论从感觉出发，强调知识、真理的相对性，不承认客观真理和必然性，从而在根本上怀疑人能否认识世界。也就是说，康德认为独断论太乐观，除了唯一就是终极；而怀疑论又太悲观，除了不确定就是不可知。所以，必须对两者进行批判，在此基础上考察人的认识何以可能，它的起源、范围和意义是什么？他既想避免独断论的绝对，又想清除怀疑论的相对，从而对人的认识特性找到准确的描述。但是，我本人认为，康德并未完全达到目的。《纯粹理性批判》的确粉碎了独断论，不只是唯理主义的，而且是任何形式的独断论。然而，它并没有消除怀疑的阴影，一系列矛盾为人们留下的不是可知论的明断和确定，而是怀疑论的迷茫和困惑。所以，与其说这本书是批判唯理独断和经验怀疑，不如说它只是对独断论的批判——唯理独断和经验独断。况且，休谟的怀疑也决不象康德所说是从对理性的失望开始，而是从对理性与经验的双重失望开始。与休谟相比，康德身上还多少存在着一些形而上学的特征，翻开《纯粹理性批判》的第一页，是培根在《伟大的复兴》的序言中写下的一段话，大意如下：我在从事一项事业，它不是为某一宗派和理论奠基，而是为人类福祉和尊严奠基。我的复兴不是臆想某种无限的、超越人的能力的东西，而是宣布无限谬妄的真正终结和界限。康德把这段话放在全书的开端，便证明他相信自己的理论同样是无限谬

① 参见蓝译《纯粹理性批判》，商务印书馆1982年版，第3页。

误(独断与怀疑)的真正终结和界限。他相信自己会成为澄清怀疑的先知。

康德的错误既是他过于自信的结果,也是时代的错误。因为在他的时代,尽管对传统的形而上学和神学的怀疑普遍存在,但是对伽利略、特别是牛顿的自然科学的绝对相信也同样普遍地存在,科学至上主义的形而上学正在风行。牛顿力学作为不可怀疑的真理和自然科学的典范呈现在人们的面前,也同样进入了康德的认识论。虽然康德的"星云假说"是对牛顿的关于上帝创造宇宙的挑战,虽然他的时空观是对牛顿的绝对时空观的否定,但是,这种挑战和否定都是针对牛顿理论中的哲学,而不是针对牛顿的力学。因而,这种否定仍然属于对传统的形而上学和神学的怀疑之列,而决不是对科学至上主义的怀疑。正因为康德把牛顿力学作为自己哲学的基础,正因为他相信牛顿力学,所以他就必然要否定休谟的怀疑论,从哲学认识论的角度为牛顿辩护,证明自然科学的真理性(也就是现象界的真理性)是不可怀疑的。康德对牛顿的相信也就会很容易导致相信自己对牛顿的解释是正确的,相信自己为一切独断论和怀疑论的谬误划了一个句号。尽管康德比别人划得高明,但那仍然是个不规则的句号。

也许是我对康德过于偏爱,因而我常为康德惋惜,并且不断假设:假如康德没有对牛顿力学的确信,那么《纯粹理性批判》还会更具有深度、更富于现代意义;假如康德生在爱因斯坦推翻了牛顿物理学的时代,他或许就不会再去否定休谟,并宣布自己的哲学也仅仅是个逗号。遗憾的是,这些假设都不存在,存在的只有坚信牛顿和自己哲学的康德。但是,值得庆幸的是康德虽然相信牛顿力学,但他并不象其他人那样

相信牛顿力学仅仅是经验观察的结果。

既然牛顿的理论无论是真理还是谬误，都不会是对自然现象的唯一解释，那么建立在牛顿力学基础上的康德哲学也不会是对谬误的终极澄清，它想进行终极澄清的企图本身就是谬误。事实上，康德的自相矛盾中最根本的矛盾就是他的哲学本身所得出的结论在不断地反驳他的终极企图和对怀疑论的否定。我认为《纯粹理性批判》的全部价值在于对独断论的批判，① 它包括三方面的内容：1. 物自体与现象界的分离就等于抛弃了形而上学本体论，起码在认识论中无本体，而只有现象。2. 先验综合判断揭示了人的认识没有唯一的来源，理性和经验、客观与主观都不能单独地为人类提供知识。人的认识和知识有多种来源。理性至上或经验至上的形而上学的终极来源观被否定了。3. 二律背反不仅揭示了宇宙的构成，更揭示了人的思维本性就是矛盾。凡是赋有创造性的思维，在活动过程中都必然不断地出现各具一定合理性的正题和反题之间的互相对立、互相反驳、也是互相激发。这种创造性思维的结果不是无法反驳的确定理论，而是随时都准备接受反驳的假设。这就等于否定了传统的关于思维以及逻辑本身的同一性、不矛盾性的哲学。总之，《纯粹理性批判》是近代哲学史上给形而上学以毁灭性打击的重锤。

---

① 为了紧扣本书的主题，我只从反形而上学的角度来叙述《纯粹理性批判》的内容。

2·2 无论走多远，总会有地平线

在《纯粹理性批判》的序言中，康德就人类长时期的哲学困惑写道：奇异的命运落在人类理想的头上，一些问题困扰着理性，而理性则无法避开这些问题，因为这些问题是理性自己的本性强迫理性接受的，理性必须回答；但是，理性的能力是有限的，它不能回答这些问题，因为这些问题超出了理性力所能及的范围。理性不是由于自身的过错而陷于此种困境的，而是由于理性的界限。当理性从经验中抽象出基本原理并开始向认识的顶峰挺进的时候，立刻发现在理性的面前又产生出愈来愈多的新问题，它无法回答这些问题。于是理性不得不编织新的原理，这些新的原理尽管看上去显而易见，但是它们却超出了经验的范围。因此，理性便马上碰到某些矛盾，这些矛盾表明，原来在基础本身之中就包含着不可能用经验方法揭露的一些错误。① 这里康德所指的理性就是"纯粹理性"。这种理性在传统哲学中被认为是认识、知识、真理的超验源泉，哲学家们赋予了它以全知的认识功能，可以不经过经验的观察和实验就发现宇宙的绝对真理——本体。但是，康德认为，这是一种独断论，是人类对自身的盲目确信，是形而上学的虚构。而最大的不幸在于：形而上学是一种随便编织幻象的哲学，但我们又没有什么好的方法能揭穿这些幻象，因为，它没有任何经验的根据，超出了人类认识能力，是谁也无法说

① 参见蓝译《纯粹理性批判》序言。

清的东西。康德认为，人类理性的困惑与迷茫正是由此而产生：人类对超越自己认识能力的对象茫然不知，却以一种自负的本能相信自己能认识一切，能够把握现象之后的本质、经验之上的本体，即获得绝对客观的真理。为了澄清这种困惑和消除人类的盲目自负，康德第一次以比较明确的论证划分了物自体与现象界。这种划分实际上是为人类的认识划出了界限。

近代哲学从贝克莱开始，就进行着从认识论中清除形而上学的本体的工作。贝克莱从物理学中驱除了被牛顿的宇宙观所相信的绝对实体、绝对的力。休谟通过对经验的相对性的论证，对因果关系的批判、对精神自我的否定，基本上从认识论中消除了形而上学的绝对主义。但是，贝克莱和休谟却没能明确地论证人类的认识的界限究竟在什么地方，人类的知识之所以可能这样一些重大的问题。培根和洛克的哲学意识到了限定人类认识能力的重要性，但是他们的独断论倾向又走上了经验至上的迷途，相信经验就是人的认识界限，人的认识的来源只能是后天的、感性的。康德受到过休谟的启发，避免了独断论。他第一次通过物自体和现象界的区分明确了人类知识的界限，从认识论中、从科学中驱除了形而上学的“物自体”。

康德揭示了任何认识都只能是人的认识，也就是人在自身的局限性中的认识，凡是认识对象无不是人的对象，人的界限也就是认识对象的界限，人有多大的认识能力，人就有多大范围内的认识对象与之相应。因而，对人的认识能力呈现着的世界和独立于人之外的世界是两个完全不同的领域，前者是由主客体关系所生成的现象界，是内在于人的认识能力的领域，人的认识只能局限于与人发生关系的现象界，人的知识

只能是关于现象界的知识，自然科学的真理也都是现象界的真理。换言之，一切真理、知识只存在于主客体的关系中，有什么样的主客体关系就有什么样的现象，有什么样的现象就有什么样的知识和真理。后者是与人无关的纯客观的"物自体"，是外在于人的认识能力的领域，人的认识不可能达到这一领域，因而也就不可能得出关于物自体的知识和真理。物自体标志着在这个世界上存在着许多人的认识能力、人的科学所无能为力的领域。通过划分出人能够认识的领域和人无法认识的领域的界限，把超验的幻象从科学知识和真理的领域中驱除出去，这样就可以既避免了唯理主义的全知独断所造成的谬误，也可以使真理的探求者们免于绝望，不至于走向绝对的怀疑和不可知论。人类只有老老实实地承认，人不是全知的上帝，宇宙中存在着广大的、人所无法企及的领域，人类只有清醒的认识到这一点，才不至于时而盲目自信，时而绝望自卑。从哲学史的角度看，康德的物自体既作为感性经验的界限又作为知性范畴的界限带有某种残酷的性质，它在认识上、科学上、真理上为人类划出的界限，就象死亡给生命划出的界限一样致命。人总是要死的和人的知识永远不能发现绝对的客观真理之间有种内在的对应性。它们从不同的角度提醒人类注意：人的生命无论从哪个角度讲都是有限的，人无法超越这种界限而走向无限和永恒。

康德的物自体在认识论的意义上还是指人的"精神自我"，这个"精神自我"作为人类先天的思维功能在认识上起到一种形式化的作用，也就是为人类提供整理、综合经验材料的形式，诸如时间、空间、因果关系等。但是这个"精神自我"是什么？也就是人的"自我意识"的本质是什么，也是不可知的。

"物自体"既是指独立于人之外的客观事物的本质，也是指主体的人的本质，因为当人把自己作为认识对象来认识时，同样存在着对人呈现着的人和人本身之间的区别。人只能认识现象之人，而无法认识本体之人。换言之，人既不能在本质上终极地认识客观世界，也不能在本质上终极地认识自身的主观世界。人根本无法获得关于物本身和人本身的绝对知识和绝对真理。世界是什么？人是什么？对于康德来说永远是一个大写的"X"。尽管康德要否定休谟的怀疑论，但是他把"精神自我"列为物自体划出了人的认识范围，这显然是受到了休谟对贝克莱的绝对自我的否定的影响。而且，难道这个永恒的"X"不会引起人的自我怀疑吗？只要还有不可知的世界，怀疑就是不可避免的。而康德只注重怀疑的消极意义，却忘记了他在哲学上之所以成为一代大师，在很大的程度上取决于休谟的怀疑对他的启迪。怀疑的积极意义在认识论上要远远大于消极意义。

人生不仅有认识真理的求知欲，更有在行为上追求绝对意义和价值的求善欲。象在知识上追求绝对真理一样，在道德上人类也追求绝对价值——至善。两者是同一种生命欲求——超越欲——的不同形式。而在传统哲学中，绝对真理和绝对价值在本体论的意义上是同一的，这种同一在古希腊是柏拉图的"理念"，在中世纪是"上帝"，在近代是"意志自由"或"精神自我"。因而，在认识论上清除绝对真理的物自体，那么在伦理学上就要清除绝对价值的物自体。困难在于，人的道德领域与人的认识领域差别极大。认识主要诉诸于理智，而道德的根基是情感和信仰。从认识论中清除物自体可以办到，但在道德领域、宗教领域清除上帝、意志自由、灵魂不死便很

难办到。在理智上相信的东西未必就会使人在情感上也相信，相反，情感上的相信由于与人生的价值、意义，与生命最关心的问题相连，所以理智的清醒也无法取代情感上的相信。人类的实践证明，没有知识的人也能终其一生，因为他在情感上相信某种价值和意义，他的生命并不因无知而缺乏支点。这就不是科学和认识论所能回答的问题，只能放在道德和宗教领域。所以，康德不仅要在科学中、认识中、知识中驱除作为客观存在的物自体，而且要清除作为人的信仰对象、作为生命支点的物自体——上帝、意志自由和灵魂不死。这也显然是受到休谟关于上帝不可知而又存在于个人信仰中的观点的影响。

康德认为，过去的认识论的混乱是由于物自体和现象界的合一，也就是道德和知识的合一。人们不仅认为上帝为至善，而且认为上帝为至真，可以在知识中用逻辑的方法加以证明。上帝既是人的信仰之源又是人的知识之源。这就是从亚里士多德到托马斯·阿奎那至莱布尼茨的对上帝的逻辑论证。康德在澄清认识论的混乱时，强调物自体和现象界的分离，而上帝在康德看来属于物自体，因为它是人的精神自我的虚构产物，所以也必须强调知识与道德、科学与宗教的分离。知识和科学属于现象界，宗教和道德属于本体界，任何企图在知识中、科学中认识道德之善和宗教之神的想法，任何企图通过科学和知识来逻辑地论证上帝和意志自由的尝试，都是一种妄想狂。因而，康德一一驳斥了传统的形而上学对上帝的各种证明（宇宙论证明、因果律证明、存在论证明、必然性证明、目的论证明等等），最后得出结论：道德之善和宗教之神不是人的认识对象，必须从科学和逻辑的领域中驱除这些实体。但是，人类又不能无道德、无宗教，否则的话人生就会失

去任何有意义、有价值的目的。那么,只好请上帝老人去找信仰了。上帝存在的唯一根据就是信仰。也就是说,关于上帝的存在或不存在我们不能得到任何知识,唯一知道的只是我们信仰它。严格地讲,这个结论并没有超出休谟。康德的贡献只在于从物自体与现象界相分离的角度,明确地划开了知识与道德、科学与宗教的界限。把上帝驱除出认识论的开端是从中世纪的约翰·司各脱的"双重真理论"开始的,经培根、洛克、贝克莱、休谟,最后终结于康德。这可以说成是科学对宗教的伟大胜利,但决不能说成是最后的胜利,即便在尼采宣布"上帝死了"的现代也不能说这是宗教灭亡。只要人的理智不能取代人的情感,科学就无法取代宗教。而且,科学的发展也常常向宗教方面转化,近代思想史上的科学至上、科学万能就是科学的宗教化,牛顿就是"红衣主教",就连康德也没能最终地摆脱对这位红衣主教的虔诚。康德的那句名言:"我不得不抬高知识,以便给信仰留出地盘"正是一种绝妙的自我写照,同时也是替人类画像。

只提醒一点:科学的宗教化是最难察觉、危险最大的,而信仰的宗教化则是生命之必需。康德关于上帝不是科学的对象的论断,最大的现代意义也许就在于提醒人类:决不能把科学、知识宗教化。因此,在现代哲学中,波普尔的科学哲学对科学的宗教化(形而上学化)的否定意义,要远远超过尼采的哲学革命对上帝的否定的意义。因为波普尔所为是人力所能及之事,而尼采所为则是人的能力所不能及的事。

物自体作为一种存在,就象人们眼中的地平线,永远可望而不可及。人们常常非常真切地感到它的存在,但就是一步也无法接近它。它象一个美丽的幻影,萦绕于人类的心头,给

人以彼岸和归宿即在眼前的错觉。在这种错觉中的确会产生无数激动人心的神话，但这神话没有一个是真实的。它作为人类心中的宇宙终极和绝对真理，曾使多少智者为之跋山涉水，最后一个个渴死于无尽头的沙漠之中。为了它，人类付出的精神代价太大了，可很少有人敢于对人类说：这一切代价都是徒劳的。康德说了，于是就开始了一个新的哲学时代。

2·3 从来没有唯一的源泉

康德对物自体和现象界的划分宣告了形而上学的本体论的破产，这就等于从哲学中剔除了传统的本体论，剩下的就是认识论的问题了。

既然康德认为物自体不可知，不是人的认识对象，而是超出人类的认识能力的存在，那么人的全部认识问题便集中在现象界。康德的认识论所要回答的问题是，人对现象界的认识何以可能？因为上帝、意志自由也被康德划入物自体的范围，所以现象界就不涉及宗教和道德，于是，人关于现象界的知识何以可能的问题就具体化为科学知识何以可能的问题，更具体地说，康德所要回答的是牛顿力学作为科学的普遍真理何以可能。也就是说，康德认识论的中心问题是人的认识的真理性的起源。

在康德之前，关于认识的本源问题有唯理论和经验论的两种解答。唯理论认为人的认识的真理性只能来源于不受感觉经验污染的纯粹理性，理性通过对自明真理的逻辑论证来说明认识的真理性；而经验论认为人的认识的真理性只能来

源于感觉经验，通过归纳、实验的方法来发现真理，凡是不经感觉经验证明的理论都是虚假的。笛卡尔的自明真理、天赋理性和洛克的"心灵白板说"分别是两种认识论的代表。但是，唯理论也好，经验论也好，都是独断论，因为它们都把人类认识的真理性归结为唯一的单一因素，理性至上和经验至上之别并不能改变它们共同的形而上学性质。正因为两者都是独断，所以才有休谟对两者的怀疑。正因为有了休谟的怀疑，才有了康德对"纯粹性"的批判。一方面，康德批判了唯理论关于世界的"纯粹推理"，也就是没有任何经验内容的逻辑分析；另一方面，康德批判了经验论关于世界的"纯粹观察"，也就是没有任何人的主观因素渗入其中的观察，培根的"净化心灵"和洛克的"白板说"就是典型的纯粹观察。康德认为，"纯粹"就是唯一、绝对的同义词，而在认识上，任何唯一和绝对都无法正确地说明认识的真理性何以可能的问题。由此出发，康德提出了他的以"先天综合判断"为核心的认识论，回答了"先天综合判断"何以可能的问题也就回答了人的认识和科学知识何以可能的问题。

康德的"先天"不同于他在谈到物自体时所使用的"超验"。"先天"只是指人的认识能力而言，这种先天的认识能力必须结合经验材料才能得到"综合判断"。而"超验"是指为人的认识能力划出界限的物自体，它客观地存在于人的认识能力和人的感觉经验之外，因而，无论是人的先天的认识能力还是后天的感觉经验都无法达到这个"超验"。因而，"超验"既不是指认识的主体，也不是指认识的对象，而是为认识主体和认识对象同时划出了界限。在"超验"的领域内，既无主体也无对象。指出"先天"与"超验"之间的本质性差异，是为了避免混

乱，特别是在我国哲学界"先天"、"先验"、"超验"成了可以互相替换的同义语，而在哲学史上，它们之间却有严格的区分。

康德的"先天综合判断"的"综合"是针对莱布尼茨的唯理论的"分析判断"而发的，"先天"是针对经验论的"后天归纳"而发的。二者的结合便是既反对经验至上又反理性至上，康德主张认识的来源不是一元的，而是二元的，是人运用先天的认识能力来构造、组合、消化、改造后天经验，从而获得既有经验内容又有普遍性的科学知识。

康德认为莱布尼茨的"分析判断"是一种纯思维的演绎，没有任何经验内容，因而不具有普遍的真理性。从反对唯理论的角度看，康德强调"毫无疑问，我们的一切知识都随经验开始"，"综合判断"是人对感觉经验的整理，具有经验的实证性，因而是普遍性的。同时，"分析判断"仅仅陈述某一命题，谓词被主词包括，是主词的一部分，因而在内容上是性质相同的同义反复，不产生任何新的东西。例如"那个瘦子的人是人"。谓词"人"已经包含在主词的"瘦子的人"之中，二者是完全同一的，不会出现矛盾，如若出现矛盾，这一命题就不再成立。而"综合命题"是对某种新内容的预测，谓词不必然地包含于主词之中，而是超出主词的，因而在内容上就是两种不同性质的综合，就具有深化、丰富整个命题的功能。如"直线是两点之间最短的线"。在这里，主词"直线"只是"质"，不包含量的规定，而谓词"最短的线"则是"量"。如果用分析判断，无论如何不能从质中分析出量，所以只能依靠综合。"直线"作为质和"最短的线"作为量的综合构成了一个具有超越单纯主词和单纯谓词的丰富内容。因而，由"综合判断"陈述的命题就不仅是陈述已知事实，而且还预见新的内容。总之，"综

合判断"优于"分析判断"之点就在于：它既具有经验的内容，和科学的实证性，又具有产生新发现的能力，具有科学的预测性。在这里，康德揭示了人的认识的来源之一：感觉经验。

然而，是否只有感觉经验就能构成人的认识呢？康德回答说：否。他认为，虽然我们的知识都从经验开始，但是并不能说一切知识都来自经验。培根式的经验的归纳并不能确保知识的客观真理性。首先，任何经验观察都不是纯客观的，观察总是观察者的行为，观察者绝不能被动地等待客观对象自动地向他显示隐藏的秘密，他必须带着他的假设、他的理论、他的知识背景、他的怀疑态度以及他作为一个特殊的个人的气质来质问对象。特别是在科学中，没有无目的的观察，也没有无目的的实验，一句话，没有离开主体的观察和实验。其次，人的感觉的局限性使任何观察都没有确定性，观察总是在某种特定的范围内观察，人的感觉经验的相对性使不同的观察者对同一对象的观察采取不同的角度、划出不同的范围，得出不同的结论。对于这一点，休谟早已详尽地论述过。康德认为，观察总是不精确的，而理论却能对观察做出精确的判断。基于上述两方面的原因，只有经验并不能构成认识，必须有人的思维的先天能力介入其中。这就是康德的"先天综合判断"中的"先天"的意义。在最严格的意义上讲，康德的"先天"是指人的认识在进入经验观察之前，便存在着先天的认识形式，我理解为人的思维的天赋机能，它是作为人的认识的必须前提而存在的。狗不会有抽象的时空范畴、因果范畴，不会有归纳、分析、综合等思维能力，而人有，所以人能认识世界；狗也不会有遵循一定的逻辑程序进行推理的能力，而人会，所以人能创造科学理论。在这里，康德强调人的认识不可能有先天的观念

和经验内容，但却有先天的认识形式——能动的思维机能。离开了这种形式，就不会有认识、知识和科学。康德举例说，欧几里德的几何学不是建立在观察之上的，而是建立在人所具有的直观的空间关系上的；同样，牛顿力学尽管在后来被观察实验所确证，但在牛顿发现这些规律时却不只是依靠观察。科学知识是人类心灵的组织活动的产物。科学象艺术一样，也是一种创造。所以，康德颇为自信和兴奋地公布了这一困惑了近代哲学几百年的骇世惊俗的发现：

> 当伽利略让他的球从一个斜面滚下来时(重量由他自己选定)；当托里拆利使空气支持一重物，其重量他事先计算等于一已知高度水柱的重量时；当……于是，所有自然哲学家都茅塞顿开。他们懂得了，我们的理性只能理解它按照它的设计创造出来的东西：我们必须强迫大自然答复我们的问题，而不是拖住大自然的围裙带，让她牵着我们走。因为未经事先周密计划作出的纯属偶然的观察，不可能由一条……规律相连结，而规律正是理性所探寻的东西。
>
> 我们的理智不是从自然界中引出规律，而是把规律强加于自然界。①(重点号为笔者所加)

我不能不说，康德自称这是“哥白尼式的革命”决非言过其实，因为康德在这里不仅否定了经验至上的独断论，而且第一次如此令人信服地突现了人的主体能动性。在这种能动性的逼问下，自然才向人微笑。科学不只是观察，更是人类心灵

① 参见蓝译《纯粹理性批判》，第二版序言。

的自由创造，灵感的突发，直觉的洞见、想象的假设、理智的推论……人的全部能力都投入到这种颇富诗意的创造之中。康德对唯理独断论的否定其意义远不如对经验独断论的否定重大。因为后者为现代物理学粉碎牛顿的神话提供了坚实的哲学基础，并在人类的心灵中注入了一种大胆假设的勇气。很难想象，没有康德怎么会有爱因斯坦和量子力学。理论的猜测、想象的假设优于经验观察，康德所强调的这一点已经被越来越多的科学家所承认。换言之，康德的“先天”揭示了人类认识的又一来源——思维的能动性(我之所以不用“理性”一词，是因为康德把人的先天思维能力分为三个层次：感性直观、知性判断、理性直观。而在我国当代哲学中，只有感性与理性之分)。

总之，康德的“先天综合判断”否定了任何形式的一元独断论，揭示了人的认识的多元来源，突出了认识主体巨大的创造性。但是，必须记住物自体为人的认识划定的界限，人的创造力再大也不是魔法无边，而只能在现象界施展。

康德把人的认识能力分为三个层次：1.感性直观，其先天形式是空间与时间；2.知性判断，其先天形式是十二个范畴；感性与知性的结合是发现科学知识的能力。3.理性直观，其先天形式是作为外部经验概括的世界理念、作为内部经验概括的灵魂理念、作为内外经验概括是上帝理念。虽然理念是经验的最高概括，但是它的对象不在现象界，而是物自体，它的领域不是科学，而是道德(意志自由)和宗教(上帝、灵魂不死)。在这三个层次中，人的认识都不是被动的，而是能动的。即便是一向被人们认为是被动的感性层次，也能通过空间与时间主动地整理经验材料，赋予杂乱无章的经验材料以秩序

和形式。康德否定了牛顿的客观的绝对时空观，提出了时空不是来自经验，而是人先天具有的感性直观的形式。空间使外在的经验材料系统化，时间使内在的经验材料系统化，并与因果关系有关。换言之，空间是人对外界的认识形式，时间是人对自身的认识形式。它们为人的观察提供了一种结构功能，使纷繁杂乱的经验材料进入心灵的秩序之中。无空间，我们对外观察就会迷失于茫茫的宇宙之中；无时间，我们的对内反省就会陷于不着边际、无始无终的心灵波涛之中。只有空间和时间，才能使人判明主体与客体、内在与外在的区别。因此，时空形式是人的认识的先决条件，而不是客观外物的物质属性。这种主观时空尽管还只停留在认识领域、科学领域，但是它已经为现代哲学的相对时空观(科学哲学)和生命时空观(生命哲学)奠定了起点。而且，康德的时空只在形式与功能的意义上是主观的，形式中所包括的经验材料，功能所处理的物理事件则是客观的、实在的。

然而，只有时空形式的感性直观还不能使人的认识理论化，因为时空对经验材料的整理还仅仅是一种表象，对象虽然以表象的方式进入了心灵，但它们还没有通过思维的作用上升为更带有普遍性的抽象概念，因而就构不成理论化的系统知识，不具有逻辑性。要想通过概念、范畴之间的逻辑关系构成系统的理论知识，就必须有更高一级的思维能力，这种能力康德称之为"知性"。知性能够自动地产生概念、范畴，更进一步地概括和整理感性直观所提供的表象，使经验材料化为在逻辑上相互联系的范畴体系，形成知识。由感性直观到知性判断，由时空形式(表象)到范畴形式(概念)，康德的认识论便由先验直观进入了先验逻辑。康德认为，人的逻辑能力(即知性

判断）也是先天的，其形式是四大类十二个范畴。在"先天逻辑论"中，我感兴趣的不是"先天分析论"中的范畴表，尽管它们的三三对应是黑格尔的辩证法的前驱，但我认为，这是康德哲学中最迂腐、最无创造性的部分。那规规矩矩、整整齐齐的四类十二种范畴极为牵强地联系在一起。其实，关于知性，康德所说的没有直观的思维是空洞的，没有概念的直观是盲目的已经足矣。我感兴趣的是"自我意识"。在这里，康德强调了自我意识的主动的统一和综合，它赋予了人类的认识以客观的普遍性。而且康德突出了想象在人类认识中的巨大作用。想象是对直观表象的"再造综合"，它是概念性的认知综合的基础。这使我想起的爱因斯坦所说的"概念是想象的自由创造"。康德还曾在草稿中写下过一段耐人寻味的话："知性在模糊不清的情况下起作用最大……模糊观念要比明晰观念更富有表现力。"① 模糊的想象综合是创造性的起点、开端，所有的灵感、预见都包含于其中。而一旦由模糊进而明确，人的思维就进入了证明性阶段，而不是创造性阶段。想象自由地创造一种新的思想，概念把它固定，对它进行论证。

更重要的是，康德再三指出"自我意识"只是一种动的功能和形式，而不是心灵中不变的"实体"。它的综合、统一的功能同样离不开经验材料或对象意识而存在。这个"自我意识"不是笛卡尔的"我思"，不是超时空的实在，而是处在时间之中、被时间的流动性所规定的。因而，"自我意识"是一种不断变化的反思功能。在这里，我们又发现了休谟对康德的巨大影响——从认识的领域内驱除物质实体、上帝实体、自我

---

① 《康德传》第115页。

实体。

可以说，康德的感性直观和知性判断的理论，奠定了整个哲学认识论的基本框架，是人类对自己的认识进行概括的前无古人的成就。在这里，感性与知性、经验与逻辑、客体与主体之间的关系，不是一种机械的统一性，而是知性对感性、逻辑对经验、形式对质料，也就是主体对客体提问、改造、消化、创造的过程。人为自然立法就是人向自然提问。这问题不是来自自然的主动呈现，而是来自人的强迫回答。实质上是人的自问自答。因为问题、提问的方式、强迫自然回答的手段以及提问的目的都内在于人本身。人不能指望上帝的恩赐，也不能指望自然的恩赐。对于人来说，主动的索取和能动的创造才是一切。

2·4 二律背反与生命的活力

"先天逻辑"的第二部分"先天辩证论"是康德哲学中最富于创造性的部分。因为它不象"分析论"那样只论证人的认识之所以可能，怎样才能得到正确的知识和真理，而是挖掘人的谬误何以产生，谬误的意义和价值。的确，科学所认定的谬误不一定全无价值，因为生命的全部意义并非科学所能概括。更重要的是，康德把人的谬误称之为"先天幻象"，其表现形式为二律背反，二律背反对于理解人的思维特性具有非常深刻的意义。

在"先天辩证论"中康德讨论了作为人的思维能力的最高层次——理性直观。理性是人的最高的概括能力，它的本性就是寻找终极的解答和最后根据。它从不满足于感性和知性

为人类提供的关于现象界的科学知识，还要去探索现象后面的"本质"——物自体。但是，这只是人的本能所具有的一种先天奢望，因为终极本质、物自体已经超出了人的认识能力。这种理性的奢望所要求的对象实际上并不存在，它只是一种"幻象"，这就是我称之为"无对象感觉"所要求的对象。这对象没有任何经验的、可感的对应物，仅仅是人的自我超越欲望所自行创造的"幻象"，自我超越的不可能决定了它所创造的幻象的虚幻性。因此，理性直观是人的错觉、谬误的根源。它创造谬误并以误为对，以假为真。这就说明了理性直观在本性上并不要求对于把握对象的经验实证和逻辑论证，它仅仅是一种本能上的情感相信。所有的对超经验、超逻辑的精神幻象的追求都源于这种相信。本来是主观情欲之必需，却要当作客观存在之必然。形而上学如此，宗教亦如此。康德之所以说对于意志自由，上帝和灵魂不死既不能通过经验来证实其存在，也不能通过逻辑来推出其存在，就是因为在它们的深层，是人的企求超现象、超逻辑，实质是超有限、超分裂、超生死的欲望。正是这种不可灭绝的本能欲望支撑着理性直观，支撑着那些被科学所证明为谬误的信念(如上帝、永生)与人类共始终。相信这些谬误就是相信人可以无限、永恒、可以超越自身。康德说："一切纯粹理性的哲学的最大也许是唯一的效用，只是消极的；因为它不是用来扩大纯粹理性的工具，而是限制纯粹理性的原则，它不是去发现真理，而只有防止谬误的功劳。"① 康德哲学就是为了划界限、防谬误的。康德的辛辣之处在于，他不仅为感性和知性划出了界限，而且把谬误的根

① 参见蓝译《纯粹理性批判》，第544页。

源归结为一向被认为是神圣崇高、全知全能的理性。换言之，一切谬误都来源于理性对绝对的统一、终极的解释、永恒的实在的追求，并且相信这追求能够最终地实现。这就是我所说的"形而上学的迷雾"——人们相信理性的万能能够把握大自然的全部规律，能够揭示人的生存的全部奥秘，能够推论出上帝的存在，能够证明灵魂不死。但是这一切的"能够"都是幻想、是谬误。

对谬误的执着信仰在科学上有百害而无一利，而在伦理和信仰上并非完全无意义。它给有限的、短暂的、无价值的人生以无限的、永恒的、有价值的希望。这希望对于人类来说既有积极的意义，又有消极的意义：当这希望仅仅是人生的一种参照价值之时，其意义是积极的；而当这希望是人生的绝对价值之时，其意义是消极的。从这个角度看，现代人对希望的失望并不是没有任何希望，并不是一切信念的崩溃，而只是那些被当作人生的唯一的绝对价值而束缚、麻醉人的希望和信念的破灭。

理性谬误对生命的意义还在于它揭示了人的思维所固有的矛盾性和相对性。正如康德本人所说："我们必须与之打交道的是一种自然和不可避免的幻象，这种幻象栖身于主观的原理之上，而欺骗我们好象是客观的。""所以存在着一种纯粹理性的自然和不可避免的辩证法。"① 这辩证法不是黑格尔的正、反、合，而是无合之"二律背反"。二律背反是一种人的理性(思维)与生俱来的矛盾，即对同一事物得出两种互相排斥、相互对立而又能够得到同样合理证明的判断。凡是企图从总

① 参见蓝译《纯粹理性批判》，第244—245页。

体上一览无余地把握宇宙的理性都必然会徘徊于这些相互对立的判断之间。二律背反的根源在于：有限的人根据同样有限的经验去追求无限的总体宇宙，短暂的生命根据同样短暂的现象去追求永恒的本质。

康德还是根据量、质、关系、模态这四类范畴提出了四组二律背反的命题：

1. 世界是有限的；又是无限的。
2. 世界是单一的；又是复合的。
3. 世界是必然的；又是自由的。
4. 世界有一个最高存在者；又没有一个最高存在者。

我不想详细复述康德对这些相反的命题的证明，因为凡是争论过"是先有鸡，还是先有蛋"的人都会凭直觉理解这类命题。说先有鸡后有蛋的人是无法反驳的，同样，说先有蛋后有鸡的人也无法反驳。因为这个问题本身就超出了人的认识能力，是人无法把握的。你相信哪种证明是正确的，哪种证明就是正确的。然而，我认为，二律背反的意义远远不止于为认识划出界限，更重要的是它推翻了人们一贯信奉的亚里士多德的形式逻辑所规定的人的思维的不矛盾律，揭示了矛盾性是人的思维的先天固有，它不是什么缺乏，反而是一种优势。人的思维象人的生命一样，时时存在着矛盾，矛盾是思维之活力的表现。唯有矛盾存在方可说人在思维（在怀疑、在猜测、在判断），无矛盾便无生命，也就无思维。最无矛盾的是僵死的教条性思维，它从来不超过同一性的范围，而且只认同

一性为真，而矛盾性为假。这不是思维而是盲目地相信。思维的矛盾性是人的生命之矛盾性的表现，无矛盾的生命是静止的，有矛盾的思维是运动的。矛盾是动力、是火种、是生命充分展开的最佳状态。其根源在于人的**无法超越和企求超越**之间的矛盾，它是一切二律背反的根源。人们肯定无限、永恒、自由的合理性，是为了超越有限、短暂、必然。因此，人的思维在表层上是形式逻辑的不矛盾性，而在深层上是辩证逻辑的矛盾性。辩证逻辑对形式逻辑的胜利就是反形而上学对形而上学的胜利，其功绩应归于康德。黑格尔的正、反、合是对辩证逻辑的歪曲，甚至是自以为聪明的践踏。再说一遍，无创造力的生命便无矛盾，而充满矛盾正是创造力旺盛的表现。

二律背反还揭示了真理的相对性，揭示了不同的方法、不同的角度之间的对立并不只是矛盾，而且能够互相启发、互相否证，从而使人进入一种多元观照的状态。决不能轻易地因为别人的观点与自己对立，就完全否定别人的合理性。真理不是固定的，而是运动的过程；真理也不是单一的，而是多侧面的立体。从不同的角度、运用不同的方法可以揭示出真理的不同侧面。既然人的认识能力是有限的，根本无法把握全体，那么就必须承认多侧面的研究，对同一真理的不同看法不仅是正常的，而且是合理的。角度就是理论的特殊视点，它规定着某种理论所采用的方法和所涉足的范围，没有全能的角度，也没有全能的方法，因而也就没有全能的理论。只要不自负地追求和轻易地相信全知全能，那么任何角度的研究都会产生适合于特定范围的真理。越是多角度、多层次的思维就越具有扩大和加深真理的能力。而单一的思维无论多么同一也一步都不能接近真理。最单一的思维就是全知全能。

通观《纯粹理性批判》一书，真理问题一直困挠着康德，即便在他把"物自体"划出认识范围之后，他仍然为找不到统一的、客观的、普遍的真理标准而苦恼。就现象界的知识而论，他确实说过真理就是认识与对象的相符合，可是他又感到这种狭义的解释并非真正的最后答案。因而，康德还是坦率地承认：找不到一切知识所共同具有的真理标准。思维是相对的矛盾，它的结果——真理——也只能是矛盾的、相对的。从这个意义上说，二律背反就是康德的真理观。

我说思维的二律背反是生命的二律背反，也可以用康德的批判哲学的起点为证。康德曾在晚年回忆《纯粹理性批判》的最初发端之时强调指出：正是"人有自由"和"人无自由"的二律背反把他从独断之梦中惊醒。这种生命本身的矛盾所引起的困惑激发了康德的智慧，促使他作出了前所未有的发现：**生命的矛盾是生命的自我规定**。康德的全部哲学都贯穿着这种矛盾，在伦理学中是幸福和道德的二律背反，在美学中是美与崇高、纯粹美与依存美的二律背反。最后是机械论和目的论的二律背反。这一系列理论上的矛盾和困惑都是人自身矛盾的抽象理论对应物。康德的坦率就在于他对这种矛盾供认不讳。

"物自体"、"先验综合判断"、"二律背反"这三个关键命题，在人类建造了千年的思想王国中进行了一次空前的破坏。"物自体"摧毁了本体论的形而上学；"先验综合判断"击垮了认识论的形而上学；"二律背反"动摇了真理论的形而上学。在这些破坏之后，传统的形而上学再也没有力量征服精神的世界了。尽管抽象晦涩，尽管不动声色，但是心灵的激情引导康德勇敢地走向了生命的真实——人类的局限、弱点和悲剧命

运。

如果要问康德的《纯粹理性批判》给了我什么，我的回答是：对人、对自身必须毫不留情，因为人的愚蠢象人的聪明一样万古长青。

三、自我规定之二：人是道德的立法者

3·1 "物自体"的伦理意义

在认识论上，"物自体"不可知，一切知识的谬误都首先来自想认识"物自体"的奢望。但是，"物自体"并非对人毫无意义，恰恰相反，在道德实践的领域中，"物自体"起着巨大的作用。"内心的道德法则"的神圣性便来自作为理性的对象的"意志自由"、"灵魂不死"和"上帝"。对于康德来说，行动的人、实践的人高于认识的人、知识的人，也就是道德高于知识。《纯粹理性批判》是为了回答"我能够认识什么？"在这里，人类的心灵表现为感性直观和知性范畴，人为自然立法。《实践理性批判》、《道德形而上学》是为了回答"我应该做什么"、"我能够期望什么？"在这里，人的心灵表现为实践理性，人为自身的行为立法。他既确立了人在物理世界的中心地位，也确立了人在道德生活的中心地位。伦理之所以高于知识，就在于人首先为自己的行为立法，成为自己的主人，成为自由人，才能为自然立法，成为自然的主人。科学知识应受制于实践理性。

如果人无自主和自由，就谈不上真正的科学；科学如果不服务于人的自主和自由，也就不是人的科学。康德认为，科学、知识、真理不能给人生以价值和意义，人的价值和意义在于道德法则。要想成为人首先要成为道德的立法者。为道德立法是人超越全部感性生活的追求。

如果说，无经验的、无感性内容的知识是谬误；那么，道德立法则必须建立在完全不带经验的、感性的内容的纯粹理性之上。在认识论中，必须限制、批判纯粹理性，而在道德上，又必须以纯粹理性为核心。科学真理需要经验，无经验的理论是空洞的；道德之善不需要经验，有经验就不是纯粹意志而是功利心了。因此，道德不同于认识，认识由感性而知性，由经验而理论，由个别而一般，由特殊而普遍；道德应采用超经验的方法，从一个具有普遍必然性的、与经验无关的纯粹法则开始，由一般而个别，由普遍而特殊，由抽象而具体。因为，既然道德理性所面对的是"物自体"，所以只有"物自体"这种超认识的本体能给出普遍的、必然的道德法则，也只有这法则才能指导人的道德实践。

但是，就我个人对道德的看法而言，康德在道德上追求的纯粹、超越尽管对人生有某种抽象的安慰意义，但是，离开了经验的、感性的道德立法是空洞的，是毫无内容的奢望。道德的形而上学象科学的形而上学一样，都是谬误，尽管道德的形而上学是一种远比科学的形而上学有意义的谬误。

康德的伦理思想是极为矛盾的，既有真知灼见又有荒唐臆断，其原因在于，他的伦理学既围绕着"人是目的"、是"道德立法者"旋转，又常常离开这个中心，要求一种终极意义上的道德决定论。在《纯粹理性批判》中，他的认识论终结于二律

背反。而在《实践理性批判》中，他的伦理学开始于二律背反，终结于对二律背反的超越。他承认认识上的二律背反的不可调和性，但否认生命的二律背反的不可调和性，"至善"与"上帝"就是这种统一。

3.2 自律是人生的超越

康德之前，西方的伦理学从古希腊开始就沿着两条相互对立的线索发展。康德分别称之为经验主义的幸福论和神意主义的德行论。这种幸福与德行的对立最早表现在赫拉克利特、智者学派与毕达哥拉斯、苏格拉底、柏拉图、亚里士多德之间，后来发展为伊壁鸠鲁的快乐即幸福、幸福即善与斯多葛主义的德行即善的鲜明对立。在中世纪，德行论占上风；而在近代，幸福论占上风。在康德，既不承认德行论，也不承认幸福论，因为它们都是伦理上的他律主义，一个受制于神意，一个受制于功利。康德坚决主张伦理上的自律主义，人应该受制于人自身。

在反对神意决定论的伦理观中，康德把"哥白尼式的革命"带进了宗教。德行论者认为，神的意志就是普遍的道德法则，人应该放弃个人的情欲，放弃对感官享乐的追求，也就是放弃现世的幸福，一心向上帝忏悔和祈祷，才能培养出纯洁的人格，达到至善。康德批判说，神意道德观是一种外在于人的命令，其根源在于人的恐惧，恐惧产生神。罪恶感是外向的恐惧，使人害怕受到上帝的惩罚，因而为避免惩罚而向上帝忏悔；罪恶感向人的内心的转化便是良心，良心是内向恐惧，使

人自责自虐，是恐惧的最可怕的形式。在宗教伦理中，同情和爱只是向上帝献媚的手段，其目的不在人本身的道德完善，而在获得拯救。正因为神意德行论是外在于人的自我决定的伦理要求，因而是非理性的。康德说："人为了合乎神的意志而打算做的一切(除去善的生活方式)之外，都不过是一种宗教的幻想和对神的虚伪效劳。"要想使神意由他律变成人的自律，必须把神人化，使神内在于每个人，使人人都有只属于自己的上帝，而不是高于人的上帝。在这里，康德表现出无畏的精神：

> 我有许多话可能会使你大吃一惊，请你千万不要因为我说"每个人都创造自己的上帝"而谴责我。从道德的角度看……你甚至必须创造你的上帝，以便膜拜你的这位创世主。①

康德在认识论中驱除上帝，在伦理学中保留了作为"物自体"的上帝，但是这种保留是以把神人化为前提的。不是上帝创造人，而是人创造上帝。不是上帝命令人去无条件地信仰，而是人经过自己的判断之后去信仰。上帝要为他的创造者服务，而不是相反。后面，我们还将看到，康德认为道德的起源不是上帝，而是人的先天的实践理性。

同时，康德批判了以苦乐的功利要求为伦理标准的英国和法国的幸福论。他认为这种伦理观从功利主义的角度出发，以苦乐感为道德原则的基础，是完全依赖于外部经验的他

① 转引自波普尔《猜想与反驳》第260页。

律法则。这种法则无法确定道德原则的普遍性、必然性、客观性。因为它以人的自利自爱为核心，以个人的幸福、欲望为根据，以与经验密切相关的苦乐为标准，所以是因人而异的主观性，导致道德上的相对主义。康德认为，从与感觉经验血肉相关的个人幸福中引出的道德原则，是一种依据主观为转移的必然法则或自然法则，它一进入客观就变成因人而异的完全偶然的实践原则，永远无法为人类提供一种既必然、普遍又客观的统一法则。要想确立普遍的道德法则，必须由外在经验转向内在理性，使道德立法不以人的功利需求为转移。

神意德行论和经验幸福论是伦理观上的二律背反，两者各持一端，都有片面的道理。康德认为这种伦理观上的二元对立根植于人的双重存在。与世界分裂为现象界和物自体相对应，人分裂为感性的存在与理性的存在。作为感性存在的人，生活于经验的世界之中，由追求个人幸福的本能情欲所支配，也就是由自然的、物质的必然性所支配。在这样的世界中，人是有限的，仅仅具有相对的价值。作为理性存在的人，生活于超验的本体世界之中，不受外在的物质诱惑所左右，只服从于人的理性为自身所创立的规则的支配。在理性的王国中，人由有限进入无限、由肉体的必然性进入精神的自由性，人具有绝对价值。这种有限与无限、必然与自由、相对与绝对的分裂，也就是感性的人与理性的人的二律背反，根本无法在世俗的经验世界中得到解决，也无法在高于理性的天国中解决。那么，幸福与德行的对立的解决只能祈求于既是超验的，又是人先天具有的道德自律了。神如果是以这种道德自律为基础，而不是相反，那么神就是道德的至善。

3·3 人是目的：自由的双重性

在伦理学上，康德所要确立的是人的绝对价值，因而他认为伦理必须从确立一种具有客观的普遍性和必然性的道德立法出发。这个立法应该不受制于经验和神意，清除与功利经验和虚幻想象相关的一切杂质，提炼出一种纯形式的道德立法，正象人在认识上必须具有先天的直观形式（时空）和范畴形式一样。提醒一句，康德的净化也颇有些基督教纯洁化的味道。

困难在于，一种客观的必然的普遍的道德立法怎样成为人自身的立法呢？客观、必然、普遍常常是一种他律，怎样才能使之成为人的自律呢？我认为，康德的解决是颇为牵强的，他是在追求一种虚幻的群体立法和人类道德。他认为，先天的普遍道德律来自人的先天的纯粹理性。在伦理行为中，人作为道德主体，表现为纯粹的实践理性。他假定人的纯粹理性在其自身之中就能够包含着一个实践的、也就是充分决定意志的动机，这个动机进人道德行为就变成了实践的法则。他认为，道德法则是作为我们所先天意识到的而又必然确实的一个纯粹理性事实给予我们的……。正象"物自体"的存在无法用理论来论证一样，实践理性所给出的道德律也是无需经验论证和逻辑推论的，它是自明的先天法则，人只能服从。但是，康德也许隐约地感到了纯粹、自明、绝对等字眼的决定论色彩，因而他再三强调这种法则所要求的是自己决定自己的意志自律能力。然而，我认为，如果在每个人只服从于自己的立法的意义上说，康德的道德律就是强调一种纯粹个人的绝

对自由，这种自由肯定与社会的统一道德相冲突；如果在每个人都服从普遍的统一立法的意义上说，康德的道德论就是一种纯粹超个人的绝对必然，这种必然肯定是对个人自由的压迫。在这里，自由与必然、现实动机与超越动机之间的矛盾并没有解决。这种矛盾，也可以从道德自律的三条绝对命令中看出。

第一条命令是：不论做什么，都应该使你的意志所遵循的法则永远同时能够成为普遍的立法原则，也就是使得你能够决意要把自己的行为标准变成普遍的道德律。这里康德所强调的是，一个人的每一道德行为都应该既是出于自己的意志自决，又要符合人人都遵守的共同的道德立法。个人与人人之间，自我决定与共同立法之间的符合是道德律的第一原则。

第二条命令是：你必须这样行为——不论是自己还是别人，永远把每个人都看作他自己的目的，永远也不要把他只作为达到你的目的手段。这是要求每个人既把自己看成目的，同时也把别人看成目的；既维护自己的自由，又尊重他人的自由。人是道德主体，人就理所当然是道德的唯一目的。保存自己和不侵犯他人就是不仅把个人、而且把人作为目的。在这里，康德的出发点是每个个体。

第三条命令是：每个具有理性的人的意志都是确立普遍道德律的意志。这是要求每个人都成为有理性的道德立法者。人只遵守自己为自己确立的道德法则。

这三条命令的关系是：人之所以必须服从和遵守超验的绝对命令，是因为人作为道德主体、作为目的与普遍的立法之间有一种与生俱来的必然的先天综合关系的原因。道德主体本身只要立法也就必然是普遍的法则。这是一个服从于人的

道德自律的、使人获得自由的目的国。在这里，人始终是目的，所有具有理性的人的一切行为都必须服从这个目的，因为它是内含于人性中的先天的普遍规律。换言之，保证每个人的自由（维护自己的自由和尊重他人的自由）就是把人当作目的，而把人当作目的就是道德立法的理性基础。这无疑是说，自由是人的先天禀赋。因为意志自由和道德律乃是一而二、二而一的。

正因为纯形式的道德立法是出于纯粹的实践理性，所以，遵守这立法、按照这立法行事就是尽义务。这义务不是出自个人的爱好、情趣和欲望，更与人的幸福和功利无关，是出于超越经验的纯粹理性的纯粹义务。凡人皆有理性，有理性者就都有能力无条件地尽义务，也应该尽义务。即便是天生的低能儿只要遵循道德立法行事，也能够轻易地尽义务。而按照独立于个人的幸福、利害的义务去行事的意志就是善的意志。善的意志之所以为善，也不是因为它的行为本身多么善良、或行为的效果多么好，并不是因为它很容易达到预期的某个目的，仅仅是因为立志作用。善良意志本身就是善良的，它只讲动机，不讲效果。

当这种道德律在人的心灵中起作用的时候，就会产生一种道德感情——良心。良心对人的道德具有双重作用：首先，从积极作用的方面而言，良心使人对道德律令怀有敬重的情感，使人自觉地去遵守道德立法，绝对命令在良心的作用下变成了人的自觉的道德动机。但是，敬重并非快感，而是一种崇高的情操，它能够使人感到自身的价值、尊严和自由。其次，从消极的方面而言，良心可以限制人的自爱自利，限制追求个人的幸福的欲望，使人的欲望不至于无边地膨胀。也就是防止

经验对道德律的纯洁性的污染。但是，康德又不能不承认自爱是人类难以根除的天性，不能完全消灭，只能进行限制。实际上，康德在讨论先天的道德律令时回避了自爱的问题。

假如向康德提问，既然道德律来自人的先天的实践理性，是内在于人的自律法则，那么追求个人幸福也是来自人的天性，是内在于人的欲望，为什么就是人的他律法则呢？康德回答：因为道德律超经验，专注于人的精神，所以不受外界的干扰，因而是纯粹的自律；而追求个人幸福是经验的，专注于肉体的享受，所以受外界的左右，因而是他律。那么进而再问：这种划分的标准是什么？我想是人的自由或人是目的吧。既然道德是为人，是人为自己立法，为什么这法则、这道德反而要压抑人的天性（自爱自利、追求个人幸福）呢？难道人的自由只在虚幻的精神、理性之中，而与生命的欲望毫无关系吗？显然，康德的纯粹理性只是一个梦，即便善良也说明不了人的道德行为。我认为，普遍的道德立法恰恰不是来自什么莫须有的纯粹理性，而是来自每个人出于自爱自私的天性所达成的自愿约束。正象在认识上没有纯粹理性一样，在道德领域中也没有纯粹理性。世界上就从来没有纯粹二字，纯粹是形而上学的虚构，是一切谬误的根源。离开了人的感性生命而大谈理性的自由只能是一种空洞的理想。康德在伦理学上的迂腐之处就在于他的《实践理性批判》只谈这种理想，把理想当成生命的绝对价值。历史上从来就没有过纯粹的、绝对的道德标准，一切道德标准都是相对的，正象真理是相对的一样。康德在知识上否定绝对真理，却在伦理上复活了绝对道德。这本身就是二律背反。

3·4 "至善"是彼岸，但没有彼岸

康德在论述道德律令的时候只谈德行，不谈幸福。但他发现这样又将重蹈覆辙。所以，在他的伦理学的终点——至善——上，他提出了一个统一德行和幸福的方案。但是我觉得康德的统一是极其牵强的。

康德曾经认为，由于人的双重性，所以德行和幸福是不可调和的二律背反。德行是超经验、超感性的、与利害无关的最高的无条件的善，它不可能产生幸福。而幸福是经验的、感性的，与利害密切相关的欲望，它不可能产生德行。所以，康德颇为感伤地说：我们尽管全心全意地、非常严格地按照道德立法行事，也不能由此而期望幸福的来临，幸福与德性在尘世的结合是不可能的，人在尘世根本无法达到至善。对于康德来说，两者的结合——至善境界——只有在超感性的世界中才能实现。而这种超感性又不是纯道德的意志自由，而是进入宗教领域的灵魂不死与上帝。在这里，康德似乎是强调作为一种理性对象的灵魂不死和上帝仅仅是为了至善的假设。假设神的存在乃是道德的必须。而且这种道德必然只是主观的，只是一种超越的需求，而非客观的，也就是它本身并不是一种义务。换言之，神不是道德的根据和理性的来源，而是相反，道德是上帝存在的根据，神是理性根据道德的需要而假设的。尽管在这里，上帝被道德化、理性化，也就是人化了，但是上帝、灵魂不死代表着人的永生欲，只有假定人的道德人格可以无止境地延续下去，才有可能达到至善。在至善中，幸福能产

生德行，德行也能产生幸福。但对康德来说，有德才有福是第一位的。因而，康德的伦理学仍然是准宗教的形而上学。

更确切地说，康德伦理学的准宗教性质来自他对现实的人生悲剧的体验。人之所以需要假设灵魂不死和上帝来达到绝对的德行和完满的幸福的相结合的至善，乃在于人的现实生命的有限、相对和短暂。他在晚年曾说过："现实是我们的裁决。人永远也不会完全满足已经得到的东西，而总是努力去获取。在我们追求我们还想要占有的东西的途程中，死亡就会到来。即使把一个人所希望的全部给他，他也马上会感到这个全部并不就是全部。由于我们的愿望在今世还不能如愿以偿，我们就把希望寄托于来世，以为在那里将天从人愿。这种想法使人感到慰藉，因为，在那里将没有高兴与悲哀、快乐与痛苦之间的任何对比。"[①] 康德在这段话中亲手揭开了他的超经验、超感性的"至善"的谜底。他已经意识到了如果要求人们绝对地相信他的"至善"，那么人就会完全陷于黑暗之中。"没有道德的神是可怕的"，有道德的神也许更为可怕。还是听听这位伟大的哲人在67岁时是怎样评价自己的所谓纯粹的实践理性吧。这时的康德又成为《纯粹理性批判》中的康德。他说：

> 当我们谈到来世的时候，这种可能性并不等于事实。但是知性在权衡各种情况之后，强令我们要相信来世。假如我们亲眼看到了这个来世，我们会怎样呢？如果我们非常喜欢这个来世的话，那我们就会对现世丧失兴趣，

---

① 《康德传》第215页。

并且陷于绵绵的苦恼之中。而如果情况相反，我们就没有理由抱怨今世的苦难，因为这里也许更好。但是，在我们谈到我们的裁决谈到来世生活等等时，我们就已经假定有一个永恒的创造性的理性的存在了，就已经假定一切都是为了某种目的而存在的，一切都托福于造物主。这是什么？、怎样做到？……但是在这里最有智慧的哲人却承认自己愚昧无知。在这里，理性之光熄灭了，我们处于黑暗之中，只有幻想在这个黑暗中奔驰，并创造出不寻常的东西。①

一切超现实、超感性的东西仅仅是假定、是幻想，它们无法真正地照亮彼岸的黑夜。康德在这黑夜中挣扎着摸索，希望依靠一种内在于人的宗教为人类提供火炬，以使人有可能摆脱那宿命般的德行与幸福的二律背反。我不能说康德在理智上不明白这种二律背反的无法调和，但在感情上他却不忍将人类推入难以摆脱的困境。因而，他的关于人的伦理学中充满了无法自圆其说的矛盾。一方面是科学精神，另一方面是情感相信；一方面是超幸福的德行，另一方面又是德与福相统一的至善；一方面理性是谬误之根源，另一方面又是为这种谬误进行辩护；一方面反对宗教，另一方面又提倡宗教。可以说，在康德的伦理学中，我们能看到人类的痛苦以及由此而来的期望、幻想。康德的“至善”是在告诉人类：照亮死亡那边无尽的黑暗的，只有谬误和幻想。谬误和幻想是人类抗拒死亡的唯一方式，尽管与死亡的坚硬相比，它们显得过于柔软。

① 《康德传》第215—216页。

3.5 冷酷的悲观主义

康德伦理学的最核心的东西是人的自由，即把人作为目的的自由。这种自由来源于人的先天的道德立法的超越性、独立性、自主性。他认为社会应建立在这样的原则之下：

1. 社会中的每一个分子，作为人，都是自由的。

2. 社会中的每一个分子，作为臣民，同任何一个其他的分子，都是平等的。

3. 一个普通的政体中的每一个分子，作为公民，都是独立的。

我奇怪，在伦理学中大谈良心和义务的康德，为什么不把"博爱"作为一条社会原则提出。或许，在康德看来，人与人之间就没有爱，爱的实质仍然是占有，爱会有损于人的自由、平等和独立。回想起来，人类确实为了自己的占有欲绞尽脑汁，用一个个动听的名字来称呼它。我有些诧异的是，何以"爱"这个字眼听起来就那般亲切、温柔、圣洁、伟大？这大概是因为，人人都觉得有了爱的保护，一切占有都会以奉献的形式表现出来。最爱人类的是上帝，但是上帝要人类信仰他、崇拜他、向他忏悔、祈祷和赎罪，并接受他的主宰、恩赐、惩罚和拯救。从文艺复兴开始的对上帝的反抗，就是对上帝之爱的叛逆；而在生活中，人人都想爱别人，并希望这种爱不要被拒绝。爱与对爱的拒绝就是占有与反占有的斗争。爱不会给人自由。

道德、法律、宗教都是内在于人的。人是道德的主体，人为自己制定法律，人为自己创造宗教，通过这一切人完成自己。

自由是人的天赋，是与生俱来的自我规定，它是一种类似于绝对命令的责任和义务。你注定自由，你就必须对自我决定、自我选择与其后果负责；你想得到自由，你就必须把争取自由作为一种不容推辞的义务。但是，人的自由以及人类的一切伟大创举，都不比死亡高明。我坚信，死亡作为人类所要面临的必然处境，作为一种人人都必须正视的心理背景，作为使人失去视野的不透明的黑暗，是生命的活的源泉。生的重要来源于死的不可避免。因此，死亡对生命不是消极的，而是积极的。

但是，我们必须正视：在康德的伦理学中，那些在他的认识论中被否定掉的形而上学观念大都出现了，"物自体"获得了一种至高无上的地位。什么"纯粹"啦、"绝对"啦、"至善"啦……听起来确实有些发甜的感觉。他似乎认为，理性用之于认识领域只会骗人，而理性转化为良心之时却绝对真实。我想说，良心为人类挖下的陷阱并不比理智少。对纯粹的人格、义务，对绝对命令、至善的一再强调，使康德关于自由和人是目的的思想也变得极为抽象、玄虚、空洞和轻浮，使他的"自律"被推向了"他律"。也就是说，当康德把"应该做"解释为"被命令做"、"必须做"之时，道德自律便变成了他律，服从于绝对命令便成为人类永远无法逃避和反抗的宿命，道德行为被绝对的因果关系所决定。更重要的是，这宿命逼迫人类放弃一切现世的功利追求，专注于内心的道德律令，使人在道德上成为俯视为庸俗的日常生活而忙忙碌碌的人们的神。这种伦理多少带有点禁欲主义的味道。尽管康德没有明说，但是《实践理性批判》的字里行间都透露出一种本质主义的倾向：在人的道德行为的背后有一条人人必须遵守的普遍道德律。在认识论中，他否定本体，肯定现象；而在伦理学中，他却否定作为现

象的人，肯定作为本体的人。人不再是有血有肉、有欲望、有冲动的人，也不是活生生的、千差万别的人，而是只有理性道德、良心、义务的抽象物，是无差别的道德符号。因此，康德的认识论是彻底的反形而上学，而他的伦理学又恢复了形而上学的至上地位。而且这是一种很容易被人接受的、将人本体化的形而上学。如果说，牛顿代表了科学至上主义的决定论，那么康德的伦理学就代表了人本至上主义的决定论。甚至可以说，康德的伦理学是"人类中心论"的近代极致。

还有一个令人感兴趣的悖论存在于康德的伦理学中。理性的幻想和谬误在人类的道德生活中的价值和意义是无法否定的，但是决不能因此就把幻想当作现实道德的实体，将谬误视为伦理上的绝对真理。正因为谬误和幻想具有道德上的实践价值，康德便把它作为伦理学上的绝对真理和唯一现实。这就使康德把自己放在了一种极为窘迫的处境之中：他一方面再三强调道德的超尘世、超实用、超功利性，另一方面又因为谬误的实用价值而肯定它。上帝不能为人类提供金钱和享乐，但能给人类以心灵上的补偿和安慰，谁能说两者的实用价值有根本的差别呢。对于含辛茹苦的人来说，心理补偿的实用价值甚至远远超过肉体享受。"灵魂不死"这种任何人在理智上都能够判断为荒唐的信念之所以永世不灭，难道不是因为它能够为短暂的人生提供一种精神的安慰吗。坚信"灵魂不死"和"来世得福"的人可以在临死时避免恐惧的痛苦，这难道不是一种非常有意义的实用价值吗。正象我怀疑康德关于道德律令与经验无关的命题一样，我也怀疑道德人格具有纯粹的超功利性。

好在，康德在晚年含蓄地批判了自己的伦理学中的那种

形而上学倾向，将本体的、彼岸的生命还原为现象的、此岸的生命。通观康德的全部哲学，很难找到完美的统一。他眼中的世界是分裂的，他不相信人类能够用自身的智慧和幻想在这分裂的尘世与天国之间架一座桥，哪怕是极其危险的桥。桥只是叫人可望而不可企及的天边彩虹。

唯一值得康德认真进行思索的是：人类何以能够依靠谬误生存下来？他的哲学的最后一个问题是“人是什么？”人是船，谬误是海，康德徘徊在船头和船尾之间。他时而逼视着被船头劈开的海水，似乎看到了通向彼岸的航线；时而又俯看随船尾而合龙的海水，不再对未来抱有幻想。他在徘徊中沉思，在沉思中徘徊，他知道：没有彼岸，生命不灭，谬误永恒。从这个意义上讲，康德哲学本身即便还不是明显的悲观主义，至少其影响必然产生悲观主义。而对于我来说，康德哲学是一种冷酷的悲观主义。因为他给了绝对主义以致命的打击，这种打击不仅是理论上的，更是生命上的。康德晚年所著的《人类学》中有一段鲜为人知的名言：

> 大自然使痛苦成为人的活动的刺激因素，这个刺激因素必然推动人去追求更美好的事物。在生活中达到了（绝对）满意，——这本身就是一个征候，它表明一种无所事事的安谧，一切动机都停止了，感觉以及与之相关联的活动也迟钝了。但是这样一种状态就象心脏在动物机体中停止了工作一样，是与人的精神生活格格不入的。[1]

① 《康德传》第275页、参见康德：《实用人类学》，重庆出版社1987年版第131页。

非常明显，康德把绝对理解为静止，理解为与人的生命格格不入的状态。这种观念已经非常接近于现代人了。

3·6 开放的生命体

康德曾经说过他并不想建造体系，他所从事的仅仅是一种批判。但是不管怎么说，他的以“三大批判”为骨架的哲学又确实构成了一个体系。这个体系的最大特征是矛盾性，不仅在他的三大批判之间，而且在他的每一本著作中都充满着矛盾。而康德的特殊的语言能力又能把这些矛盾描述得异常醒目。也就是说，康德无意于通过构造一个完整的体系将自身封闭在天衣无缝的圆周内，而是尽可能地打碎这种自我封闭性，使自己的批判在不断怀疑的引导下向更深处发展。因此，他为后人留下的不是只能从一个方向进入却无法出来的封闭的生命，而是一座可以从不同的角度自由进出的开放生命，沿着他的理论的任何一个方向都能够发现某种范围内的真理。

就德国古典哲学自身而言，康德的精神革命奠定了德国古典哲学的基础。费希特全力发展了康德哲学的主观方面，他也是从自然体系与自由体系、科学知识与道德信仰之间的对立出发，也就是从现象与本体的对立出发，但是他解决这一对立的方法却完全抛弃了康德的客观方面，而将主观的“自我”推向极端。费希特认为：凡我所知道的，都是我的意识本身，我感觉到的只是我自己和我的状态，而不是对象的状态。所以，在费希特，自我既是主体，也是客体，一切由自我产生，用中国古代哲学的话说，就是“万物皆备于我”。而且，他沿着康

德的关于道德实践高于科学理论的观点，把"行动"作为人的使命，强调人通过自我的有目的的行动而成为万物之主宰。这之后的谢林发展了康德哲学的客观方面，但是这种客观不是自然实体，而是精神实体，不是存在性的，而是功能性的同一。凌驾于主观与客观之上的是绝对的同一性，它既非主体、又非客体，也不能同时是主体和客体。同一性是人的精神运动所必须遵守的绝对的客观法则，整体宇宙的发展就是精神由无意识的盲目同一走向有意识的自觉同一的过程。与之相对应的是理论活动和实践活动上升为理智直观。谢林企图解决康德哲学所留下的二律背反。他认为主客观的对立、矛盾不是互相克服，而是在第三者(同一性)中得到调和。黑格尔的辩证法就是谢林思想的登峰造极的发展。黑格尔哲学的出发点就是企图在理论上解决康德哲学的矛盾。

就德国古典哲学与现代哲学的关系看，费希特、谢林、黑格尔等人尽管都曾在康德之后显赫一时，特别是黑格尔。但是随着现代思潮的兴起，他们便很快地被人们淡忘了。而康德却随着现代思潮的兴起，而发生着越来越大的影响。可以说，康德之于现代哲学犹如古希腊文化之于文艺复兴。肯定也好、否定也好，无论从现代的角度看古代、近代，还是相反，康德都是无法回避的。你即便每天都在骂他，但你不能不谈论他，他的天才使他哲学中的谬误也同样耐人寻味，如果让我在天才的错误和庸人的正确之间进行选择的话，我宁愿选择前者。从这个意义上讲，康德对现代的哲学和科学的实质性影响在于他的哲学为现代人提供了反形而上学的起点。现代哲学中最有影响的两大思潮——科学化、逻辑化的哲学和生命化、非理性化的哲学——就是康德哲学中的现象界与物自体、自然必

然和道德自由的延伸。科学哲学发展了康德关于人的认识、科学知识的界限的反形而上学理论，旨在消除科学中的全部绝对主义（关于知识的来源、方法，关于科学真理的性质等）；生命哲学发展了康德关于人是目的论的反形而上学理论，强调生命高于知识。科学、理性都无法说明和拯救人类生命这一非理性主义的倾向，直接导源于康德对科学知识与道德生命之间的二律背反的论述。康德对时空范畴的主观性解释，不仅深刻地影响过爱因斯坦，而且在非理性主义的时空观中也能看到康德的印迹。更重要的是，贯穿康德全部哲学的冷酷的悲观主义由理论转向了生活方式，正如卢梭把近代哲学在理论上的冒险精神转化为人类生存方式上的冒险行为一样。现代生活本身就是康德哲学的最好注释。

最后，必须指出，在现代哲学中，真正推进了康德哲学基本精神的不是那些肯定式的新康德主义者，而是那些批判康德、与康德论战的各种主义。或者说，康德哲学中那些不彻底的形而上学尾巴被现代哲学割掉了。我以为，理解现代哲学和德国古典哲学的关系，甚至可以不理会黑格尔。但是有种非常奇特的文化现象值得人们深思，黑格尔的命运有点象马克思，他的主要信徒不在他的母体内，而在东方的两个最大的国家——苏联与中国。仅仅认为马克思曾是黑格尔信徒来证明黑格尔在东方的地位是远远不够的，更重要是黑格尔哲学本身为东方提供了什么？我一直有种感觉，马克思对东方的影响主要是政治上、历史上的，而黑格尔才是中国当代哲学之父。从这个意义上，我想有必要谈谈黑格尔与康德之间的实质性差异。

四、精彩而拙劣的最后谢幕——黑格尔

4·1 理性至上的本体论独断

也许，在无所不包这点上，只有黑格尔哲学能与古希腊的亚里士多德相媲美。对自然、社会、历史、伦理、法律、政治、审美、思维……黑格尔都发表过体系完备的意见，大有"天下一指"的气势。凡是在前人的哲学中没有解决的问题和矛盾，在黑格尔哲学中都解决了。特别是对康德哲学所具有的矛盾性的批判，使黑格尔成了统一的大师。必须承认，如果抛开与其他哲学体系的比较，单就黑格尔哲学体系本身而论，他的逻辑是严密的，论证是精巧的，而一旦超出这一封闭的圆周，就会觉得黑格尔的哲学是所有哲学中最迂腐的理论。在被近代哲学所造成的形而上学的废墟上，他要重建一座金碧辉煌的形而上学大厦，并自作聪明地认为这座大厦是人类的智慧所能设计出的前无古人、后无来者的绝对楷模。而凡是类似的楷模所教给人类的，除了愚蠢的自负之外，什么也没有。

的确，没有康德就不会有黑格尔。但是，黑格尔所要做的一切恰恰都是重建被康德曾经摧毁过的一切。在本体论和认识论上，康德驱除了形而上学的本体，认为"物自体"不可知，因为它超出了人的认识能力，人的认识只能局限于现象界。在科学认识中，没有终极意义上的绝对真理。凡是企图在认

识论上寻找绝对真理，为物自体作出最后解释的纯粹理性只能以制造谬误而告终。也就是说，康德认为，凡形而上学在知识领域中都是谬误。因此，康德具有非常明显的反理性主义倾向。

而黑格尔则是一个纯粹的理性至上主义者，他认为对于理性来说，不存在着什么不可知的东西，一切都内含于理性之中。而且，这理性绝不是康德所说的那种作为主体的人的思维功能，而是外在于人的纯客观的精神实体，是思维着纯思想的纯思想，人的认识能力不过是这个客观的精神实体自我实现的手段与工具而已。"绝对理念"作为"一"而统摄万有，它是心灵，也是现实；是自然，也是人；是伦理，也是政治；是社会，也是历史；是自然的本源、人的本质和上帝；是宇宙、人生、社会的最后的、终极的、绝对的全部真理。它的自我展开过程就是自然、社会、思维的发展过程。但是，这种发展不是无终点的，而是以理念为起点和终点的发展，正象他的辩证法是正、反、合的三段式一样。绝对理念的正、反、合的三段式发展应用于自然是无机物、有机物、人；应用于人的历史是东方民族、希腊民族和罗马民族、日耳曼民族；应用于人的精神是主观精神、客观精神、绝对精神。主观精神是个人意识的发展过程，由意志活动所追求的个人幸福的实践精神过渡到思维人自身的实践的理论精神，最后实践与理论的合题是自由精神。但是，从整个精神行程上看，自由精神还是主观的、抽象的、任意的、偶然的，它必须在现实社会中才能实现。因而主观精神必然要进入精神发展的反题——客观精神。客观精神是对个人自由的否定。它经历了抽象法、道德和伦理（也就是家庭、市民社会和国家）三个阶段。客观精神由民族发展为世界精神，进入世界

历史。世界历史就是由东方民族发展为古希腊、罗马民族，再发展为日耳曼民族达到顶点。但是，个人的主观精神和社会历史的客观精神都是片面的，二者的正与反之合题是绝对精神。绝对精神又经历了艺术、宗教和哲学三个发展阶段。在艺术中绝对理念以感性形式表现出来，在宗教中以信仰崇拜的形式表现出来，最后在哲学中绝对理念用智慧认识了自身，回归到了自身，从而完成了从抽象起点到绝对终点的发展过程。

在这里，本质高于现象、客观高于主观，理性高于感性、社会历史高于个人。黑格尔认为，认识论上的主客体都是绝对精神的自我规定。它能够通过主客体的统一而最后认识自身。这是绝对思维对绝对真理的认识过程。尽管在这个过程中充满了认识的相对性，但是作为认识的起点和终点则是绝对的。绝对理性作为万能者和全知者，似乎是在自己跟自己捉迷藏，做游戏，它从一开始就知道它能认识自己和拥有宇宙，但它偏偏要通过设立各种阻碍和对立面来显示自身的全能全知，否则就不足以证明自己的上帝本质。康德说人的认识必须有经验内容才具有相对的真理性，而黑格尔认为理念本身就具有一切经验内容，并且通过对经验的否定达到绝对真理。康德说认识论中的本体是虚构，黑格尔认为认识论就是研究怎样才能认识绝对本体。康德说：上帝不可知，也无法得到逻辑上的证明。而黑格尔说：上帝可知，也能够得到逻辑上的论证。尽管黑格尔的论证本身比前人巧妙而高明，但在实质上与经院神学对上帝的逻辑证明毫无区别，而且比其前辈更富于诡辩性。他说上帝首先不是信仰，而是真理，正因为它是真理，人们才去信仰。真理是可知的，也能够证明的。可以说，黑格尔哲学的实质不是认识论，而是本体论，因为在他看来理念作为真理是

自明的，认识不过是对这真理的证明而已。他在《小逻辑》中说："因此这种统一乃是绝对和全部的真理，自己思想自己的理念。"更重要的是，黑格尔一反近代哲学的怀疑主义，认为理性、思维、认识的起点是对本体存在的确信。这就将人类几百年的反形而上学的努力一下子否定了。这种确信态度要比形而上学的哲学理论本身更可怕，因为它就是形而上学得以产生和存在的基础。正是因为人类确信能够对宇宙的本质作出终极解答，确信能够找到自己的最终归宿，确信能够认识绝对真理，所以才会有那些提供终极解答、终极归宿和绝对真理的形而上学。在这个意义上可以说，任何绝对确信都是对谬误的信仰，而决不是对真理的认识，因为绝对确信本身就是一种认识态度上的谬误。它的意义在于从反面使人类智慧减少对谬误的确信。这或许就是波普尔所说的"从错误中学习"吧。批判、怀疑就是从确信的谬误中学习。遗憾的是，我国当代的哲学界并没有把黑格尔哲学作为谬误来学习，而是作为真理来确信。

黑格尔的本体论是理性至上的独断主义。

4-2 合题至上的方法论独断

通过马克思主义的绝对权威，黑格尔的辩证法便成为唯一正确的方法。确立这种方法论上的独裁主义是通过把黑格尔的理念本体论与他的辩证方法论对立起来。而在我看来，黑格尔的本体论与方法论则处在一种极为融洽的关系之中。理念的逻辑化是其最显著的特征。尽管这种和谐完全是人为

的、虚假的，但就黑格尔哲学的内在关系看，没有辩证法，理念作为宇宙本源的主宰地位就得不到证明，理念的自身运动及其逻辑秩序就是难以想象的。

黑格尔的辩证逻辑来源于康德的二律背反。康德认为，理性一旦超出了自身的界限，就会陷入对同一命题的两种截然相反的解释在逻辑上同真的悖论之中。或者说，形而上学本身就是一种自相矛盾。因此，对亚式形式逻辑的非此即彼的反叛是康德。康德的二律背反动摇了亚式的同一律、不矛盾律、排中律对逻辑同一性的强调。而黑格尔的辩证法的核心不是康德的矛盾，而是矛盾的解决。首先，康德的二律背反从逻辑上把形而上学逼入了死胡同，因为在认识论上理论超出自身的界限的结果只能是谬误，而这谬误由于缺乏检验的可能性又是无法消除的，所以对同一命题的两种解释在逻辑上同真，恰恰说明了这种解释的荒谬性，说明了形而上学不是发现真理，而是制造谬误和幻想。而黑格尔的辩证法的正、反、合又从逻辑上为形而上学开了一个后门，使形而上学得到了认识论上、逻辑学上的支持。正、反、合决不是对矛盾的强调，也不是为了表述对同一命题的两种解释皆真，而是为了证明存在着一种能包容一切矛盾、消除一切对立的绝对真理。正题与反题二者都不真，或不完全真，只有正与反的合题才是绝对真实的。这样，形而上学非但不是谬误和幻想，而是终极的真理。或者说，在黑格尔看来，康德的二律背反不是形而上学式的思维之绝境，而是最佳基础。正与反的片面性、相对真理性不是形而上学的错误，而是现象界的错误，消除这错误的唯一方法就是用形而上学之合代替现象领域的正与反。

其次，康德的二律背反揭示了人的思维固有的矛盾性。

当人的思维走向它的顶点之时所出现的不是终极、唯一、绝对，而是矛盾、相对和新的起点；不是确信，而是困惑。因而，人的思维一旦进入对超验事物的追求，必然有迷茫相伴随，它的结果应该是个矛盾的开放体，而不应该是统一的封闭体。思维在其终点上不是矛盾而是绝对统一，那就只能说明思维本身已经失去了活力，失去了追求新颖事实的能力，因而也就失去了创造性。而黑格尔的正、反、合尽管也在思维的过程中容忍矛盾，但在其终点上却绝对排斥矛盾。矛盾在黑格尔的方法中只处在附属的低级阶段，正题与反题的矛盾只能说明思维的不成熟，而合题才是思维的成熟的高级阶段，思维的逻辑本质上是能够最终地消除矛盾的能力（而康德则认为思维在逻辑本质上无法最终地消除矛盾），所以，我认为黑格尔的辩证法是为了否认矛盾，而不是为了承认矛盾。他曾自我供认说：康德断定理性主义的形而上学必然要引起思维的矛盾性，康德哲学从矛盾律中吸取力量，是一种承认矛盾律的哲学。而我的哲学中辩证体系不怕任何矛盾，因为我能够通过正、反、合的辩证法先是容许矛盾存在，继而消除矛盾。辩证法不同于二律背反，它是从同一性中吸取力量。哪里有生命，哪里就有运动，哪里有运动，哪里就有辩证法，辩证法是一切真正科学知识的灵魂。这就等于说，哪里有矛盾，哪里就有同一。

最后，黑格尔的辩证法不是一种批判方法，而是一种辩护方法，特别是为哲学上的形而上学和现实中的专制主义寻找貌似合理的根据的方法。为形而上学的谬误辩护是用合题来消除正与反的二律背反，以证明终极真理的存在。为现存制度辩护来自一种牵强的诡辩：凡是合理的都是现实的，凡是现实的都是合理的。在黑格尔的逻辑学中，现象与本质的合

题是现实性，现实性包含可能性与必然性，凡是真正可能发生的东西都是必然的，而必然的东西是合理的，因而现实就是合理的。这就是黑格尔哲学的同一性。如果你想为一种谬误和不合理的现存制度辩护，并且是进行比较精巧而又能够欺人的辩护，那就要求教于黑格尔的辩证法。因为谬误、不合理作为正题产生出反题并且最后走向正与反的合题之后，谬误和不合理的东西也就作为真理和合理的东西包含在合题之中了。当你用民主否认专制，用共和代替封建之时，你不能抛弃专制和封建，而要在你的新政体中包含专制和封建；你要反对形而上学也就必须在这种反对中承认形而上学的合理性。黑格尔反复强调他的哲学是理性和现实同一的理论。而理性和现实都是受正、反、合的辩证逻辑支配的，因而，同一性在承认矛盾的前提下就要抛弃矛盾。合题的绝对真理性要求任何自相矛盾或相互对立的命题都是不真的，都不是理性与现实相符合的同一性。换言之，真理就意味着思维与存在之间的无矛盾，凡是有矛盾的地方都还停留于正题和反题，而不是合题。合题是真理，真理是同一，同一是无矛盾。因此，要想把黑格尔的辩证法贯彻到底，要想获得真理，就必须取消矛盾律。这决不是真正的承认矛盾的固有性、必然性、先天性的辩证逻辑，更不是承认互相对立的命题可能同真的相对真理观，而是亚里士多德的形式逻辑同一律的巧妙复活，是形而上学的非此即彼的绝对真理观的变相表达。它总是要寻找绝对的同一和真理，总要为它所认为的合理性进行终极意义上的辩护。否定之否定不是为了否定，而是肯定。感性、现象、偶然、个人的合理性只在于它们作为理性、本质、必然、社会的手段，而绝不是它们本身具有合理性。

我认为，黑格尔的辩证法尽管贯穿于他的全部哲学，尽管辩证法是他的哲学体系的骨架和精髓，但是在他的哲学的每一部分中，辩证法是静止的，不动的，到处都是正、反、合，宇宙、社会、人的精神和大自然统统被还原为逻辑上的正、反、合，说来说去，一切是一，一是一切，一等于一就是黑格尔的辩证法。更重要的是，黑格尔的辩证法有种方法论上的狂妄。康德认为，人所使用的任何工具或方法都不是万能的，在你运用某种工具和方法之前，必须检验它们。而在黑格尔，他反对其他人的工具和方法，却认为自己所使用的工具和方法是万能的，他要检验一切，就是不检验他自己的工具。

再说一遍，康德的二律背反是现代辩证逻辑的基石。它在逻辑上否定了一元真理观，提倡多元真理观。它告诉人们：对同一事物可以有不同的解释，每种解释都包含有一定的真理性，也就是在逻辑上自相矛盾或相互对立的两个命题可能同真。而黑格尔的正、反、合的辩证法是形式逻辑的近代复活，它在逻辑上坚持一元真理观，否定多元真理观。它企图证明：对同一事物的真理性认识只能有一种，只要不否定逻辑上的自相矛盾或相互对立的两个命题就不可能达到真理。康德说：正题具有真理性，反题也可以具有真理性，二者可以同时存在，矛盾并不能证明没有一种终极真理存在；黑格尔说：正题不是真理，反题也不是，只有正与反的合题才是真理，消除矛盾是寻找终极真理的唯一方法。凡是存在着正与反对立的地方，就无真理可言。

因此，黑格尔的辩证法是方法论上的独断主义。方法论上的独断比本体论上的独断更可怕。

4·3 国家至上的伦理学独断

本体论上的理念独断和方法论上的辩证法独断的完美结合所产生的伦理学，政治历史学也必然是独断主义的。对康德的伦理学，黑格尔肯定其理性至上主义，发展了其中的形而上学成份。但是黑格尔反对康德关于德行与幸福的二律背反，而用社会公德、民族习惯代替了康德的每个人都是道德主体的理性。黑格尔伦理学的终点是国家代替个人成为历史的目的，并用上帝可知论来代替康德的上帝不可知论。换言之，康德伦理观中的个人本位论的成份都被黑格尔的社会本位论所替代了，"人是目的"变成了"人是手段"。特别是个体的人在他的伦理观中只是偶然的、任意的因素，与真正客观的伦理实体无关。更为牵强的是，他的伦理学也被辩证法分割为三段式：抽象法（正题）、道德（反题）、伦理（合题）。伦理即自由意志的体现，是实践精神和理论精神的统一。在这三个阶段中，每一阶段也经过了三段论的发展。在抽象法阶段是所有权、契约和立法；在道德阶段是"故意和责任"、"意图和福利"、"善和良心"；在伦理阶段是家庭、市民社会和国家。

抽象法是客观的、外在的、自在的人格，表现为对财富的占有。在这个阶段，人一方面受自然的情欲支配，为了个人利益而占有财产；另一方面又受契约的束缚，在外在法律的强制下不侵犯他人的占有权。其中心原则是"成为一个人并尊重他人为人。"不承认个人占有权违反自由意志，侵犯他人占有权违反契约，构成犯罪。私有权、契约和犯罪构成抽象法的

三个环节。在这里，个人的主要特征是受盲目的自然情欲的支配，人与人之间的关系主要表现为外在的法律(契约)束缚，因而不具有道德的内在自觉。占有是受外物诱惑，守法是受外物强迫，所以此时的人仅仅是客观的"法人"，还不具有真正人的内容和现实性。

道德阶段是对抽象法的扬弃，也就是对客观的、外在的自在存在的扬弃，而进入不受法律干预的主观的、内在的自为存在。如果说，抽象法是自由意志通过外在契约束缚之下的占有外物(主要是财产)来实现自身的话，那么道德就是自由意志通过内在良心的自觉向善来实现自身。也就是超越功利占有的纯道德自觉。所谓"善"就是只把道德上的动机和行为作为目的，良心就是纯道德的自觉向善。在这个阶段，人经过"故意和责任"、"意图(动机)和福利(效果)"达到"良心与善"。必须承认，黑格尔所强调的对行为负责，动机与行为、与效果的统一，善以恶为基础等观点要远比康德的伦理学中的单纯动机论、至善论高明。特别是他把恶作为推动历史的主要动力，把人理解为"一连串的行为"等观点，非常具有现代意义。但是，这些局部的闪光常常被湮没在整体的黑暗之中。

抽象法是外在的、客观的、自在的，道德是内在的，主观的、自为的，二者的结合便达到了客观精神的绝对真实——伦理。黑格尔认为，伦理的规定赋予了个人以实体性和普遍性，对于伦理规定来说，个人存在与否是无所谓的，个人无法影响伦理的客观永恒性。伦理又是民族的风俗习惯，这是高于个人的不成文的潜在法律，具有不可改变的神圣性。最后，国家是自觉的伦理实体。尽管在伦理阶段，黑格尔也论述了家庭、市民社会、国家这三个阶段，并给予了家庭和资本主义的共和性

质的市民社会以一定的地位，但是黑格尔认为最具实体性、客观性、普遍性、必然性和永恒性的是国家。更重要的是，他的国家之理想不是三权分立的民主共和制，而是专制王权至上论。他把孟德斯鸠的理论改造成单一王权、特殊行政权和普遍立法权的结合体，君主是"绝对理念"和"上帝"在尘世的化身，因为他集各种权力于一身，具有最后的和最高的决定权。而且君王的决定权是主观的，没有任何民主的色彩。更为可笑的是，黑格尔居然认为君王的决断即使错了，责任也不在君王，而应由政府负责。另外，黑格尔主张权力世袭制，其理由不仅是现实地防止派系争权，造成混乱，而且是因为在理论上君王的来源是无根据的直接性。推崇世袭专制，必然反对民主选举。黑格尔认为选举制是各种制度中最坏的一种。

尽管黑格尔在抽象法和道德这两个阶段论述过追求个人私利的合理性，但是从整体上看，他的政治伦理学说主要是专制式的社会本位论。国家在黑格尔眼中具有尘世中的天国和现实中的理念的绝对真理性。"国家是伦理理念的现实"，"是绝对的自在自为的理性"，"是绝对的客观精神"。个人只有作为国家的一员而无条件地献身国家才能成为道德上的自由人，成为自觉向善的有德者。是国家给个人以"客观性、真理性和伦理性"。也就是说，个人的权利和自由的基础不是自然法(天赋人权)，而是作为超自然的伦理实体的社会、国家。个人无条件地为国家献身是对个人的绝对个体性的肯定，同时是对个人的偶然的、易变的个体性的否定。在这里，个人的利益、幸福、需要、享受、权利、自由都是偶然的，而为国家献身、服从于国家才是必然的。黑格尔对个人的否定和对国家的肯定已经到了无耻的地步。这时的黑格尔已不是哲学家，

而是一个向君王献媚的大臣；不是一个具有独立人格的自由思考者，而是一个奴隶式的臣民。什么君王是尘世的上帝啦，国家是大地上的绝对理念啦……这种用抽象而晦涩的哲学语言所表达的就是对绝对专制权力的服从。这是黑格尔哲学的必然。在本体论上有独断的绝对理念，在方法论上有绝对的辩证法，在伦理学上必然有绝对的道德实体和专制权力。而理念、至善、专制权力在辩证法中都是否定或统一所有正题与反题的合题，都是"一"。

4·4 历史的终结与形而上学的坟墓

看完黑格尔的《历史哲学》和《哲学史讲演录》，我才恍然大悟：原来他的《精神现象学》、《逻辑学》和《法哲学》都是为了使人们接受他在历史哲学中所得出的结论而作的准备和心理铺垫。如果你相信了他的理念论、辩证法和伦理学，你就会接受这样的结论：自然的最高发展阶段是"人"，人的最高发展阶段是"日耳曼人"，日耳曼人的最高发展阶段是"黑格尔本人"。普鲁士王国、日耳曼民族作为"绝对理念"的现实体现，作为最完善的社会制度和国家是人类历史的终结和顶峰。黑格尔哲学作为"绝对理念"的精神体现，作为最完善的理论是人类精神发展的终结和顶峰。在这种终结中，哲学的形而上学专制和政治历史的王权专制，在辩证法的正、反、合运动中达到了绝对的同一，也就是理性与现实的绝对同一。时间停止于这永恒的一瞬，空间凝固成这不动的一点，黑格尔变成了在哲学上代上帝发言的主教。

我不否认，黑格尔的智慧中也有过人的一面，他的哲学在某些局部的细节上超过了康德，但是，必须承认的还有，黑格尔的智慧是整体上的一元决定论，他的哲学是最典型的形而上学。他的理论起点是虚构的谬误，他的理论方法是人为的、牵强的，他的理论态度是确信的，他的理论的作用是专制的。象一切形而上学一样，在黑格尔的哲学中，统一是贯穿于其中的主线，是以逻辑方法（辩证法）服从于本体论（形而上学的理念），以主体服从客体、现象服从本质、具体服从抽象、感性服从理性、个人服从国家、自由服从必然为代价的。而自由是对必然的认识和服从——这一对自由的理解是人类思想史上最最无视人的自由的理论。它只要求人宿命式地服从某种必然性，完全否定了人的创造力。我想说，必须不是外在于人的主宰，而是人的创造。自由不是人服从必然，而是人以自身的创造力不断地打碎一个个必然。黑格尔的自由理论是一种压抑和束缚中的同一。从科学的角度看，他的哲学是谬误，从伦理的角度看，他的哲学是对个体自由的专制；从宗教的角度看，他的哲学是对信仰的歪曲。绝对真理和绝对权力的统一就是黑格尔哲学的最大特征。这种统一在理论上是虚幻的，在现实上是独裁的。与康德相比，黑格尔哲学是一种令人惊异的倒退，是已经老朽不堪的形而上学的回光返照，是庸人性格在哲学上所能达到的最高境界。

任何将死的东西都会作最后的挣扎，任何将终的戏剧都要出现高潮，黑格尔是形而上学的最后挣扎，是形而上学之戏的高潮。形而上学将黑格尔推上哲学的舞台，作为其退出这舞台前的精彩而又拙劣的谢幕。不论在某些局部的细节上黑格尔显得多么伶俐，多么聪明，但是在整体上，哲学史上从来没

有过任何一个哲学体系象黑格尔哲学这样大腹便便、臃肿不堪，也没有一个体系这样金光灿灿，高耸云霄，更没有一个体系这样恩毯，这样苍白。它确实是可望而不可及的金字塔，但在下面埋藏的不是一株幼芽，而是一具腐烂的僵尸。坟墓再辉煌也是死亡的象征。历史的高明之处在于：形而上学的终结不是由最大的反形而上学者康德来完成，而是由最大的形而上学者黑格尔来完成。他的哲学的保守和封闭正好为形而上学掘墓，在客观上加速了全面的反形而上学的现代哲学思潮的诞生。

如果说，黑格尔哲学为形而上学的坟墓挖出了最后一锹土，那么现代哲学思潮就把尸体安放、掩埋，并奏起久久不散的哀乐。

第五章　面目全非的无哲学时代

一、传统价值的分崩离析

1·1 疯狂的本能代替了平静的理智——达尔文和弗洛伊德

历史的微笑往往是残酷的，而历史的冷漠却常常标志着后来的拥抱。想当年，在德国大学乃至全世界的哲学讲坛上，黑格尔那平静的理智之声使叔本华那疯狂的本能呼喊变得异常轻微，听众们都拥向"理念"哲学的布道台前，而对"意志"哲学毫无兴趣。然而，历史对黑格尔微笑和对叔本华的冷漠恰好是一种大颠倒的妙巧暗示：时隔不久，黑格尔似乎在一瞬间

由顶峰坠入谷底，而叔本华在一刹那由谷底走向高峰。是世界大战为叔本华提供了契机，还是现代物理学拯救了叔本华，这些都不重要，重要的是人类经过了几百年的理性至上、科学至上的生活方式之后忽然觉得自己过的是一种非人的生活。卢梭对近代文明的痛斥、休谟对理性真理的怀疑、康德把科学驱除出生命的领域……，这一切非理性主义的征兆果然在现代人的心灵深处掀起了一阵阵巨浪。它标志着人类的理智曾经确信过的一切价值、一切信仰、一切理想、一切秩序、一切乐观主义的崩溃。怀疑人这一在近代哲学中时闪时熄的火花燃成了现代哲学的通天烈焰。人的存在、意义、价值以及人所创造的文明都受到怀疑。尽管现实中满目皆是混乱、荒谬，尽管对未来悲观、绝望，但是这无疑标志着又一次人类精神和生存方式的飞跃性突进，是远比文艺复兴深刻的对人的全面反省，是又一次人与自己的过去诀别。如果说由文艺复兴开始的近代思潮是与封建专制和基督教神学的诀别的话，那么现代思潮就是与工业文明和理性精神的诀别。居工业社会中的人开始以一种挑剔的、批判的目光打量工业社会的人，想看看科学、理性、工业、技术、物质的发展为人类带来了什么？人在机器的轰鸣中变成了什么？

这种重新审视所带来的第一个发现：就是人变成了机器、物质和无个性的理性符号。传统观念中的高贵理性和万能科学非但没有使人实现反而使人失去了本真的生命。于是反科学、非理性的本能得到人类的拥抱。在把理性的人还原为本能的非理性的人的过程中，达尔文的进化论和弗洛伊德的心理学无疑起到了决定性的作用。

一切伟大的科学都将从自己的独特角度对人作出前无古

人的解释。达尔文的进化论是从生物学的角度揭示了人类的起源，以大量的科学实证材料击碎了人们相信了多少个世纪的"上帝造人说"。这种粉碎的意义对于整个人类的精神历程来说，主要还不在于科学，而在于它动摇了人类传统的伦理观。过去，人类认为自己是大自然中最高贵的生物，是仅次于上帝的智者和宇宙主宰者。因为人们相信上帝是按照它自己的形象创造了人，并赋予了人以神所具有的智慧、爱、良心、道德，它使人成为不受动物的盲目本能支配的理性拥有者。理性是人区别于动物、人之所以为人的主要标志，也是人高于动物、有权主宰自然的人性根据。几乎在达尔文之前的所有著作中，都能看到这样的命题：本能使人变成低贱的动物，理性使人变成高贵的人。尽管在近代思潮中，哥白尼的日心说、经验主义哲学、功利主义伦理学、康德的认识论以及浪漫派艺术都在某种程度上冲击过高贵的理性、自负的人类，但是这些冲击所引起的变化还主要是知识性的，而非生命体验性的。因而，在人的血肉之躯中所具有的理性的人高于动物和自然的观念仍然根深蒂固。人怎么能轻易地放弃自己的高贵地位呢。然而，达尔文却用大量确凿的事实支撑起人类起源于动物的科学假说。人并非上帝的杰作，而是大自然的自我生成的产物，人类的祖先是猴子、是两栖动物、甚至是植物。人不是由天国下凡到尘世，而是从海洋爬上陆地，走进丛林。更重要的是，人的生存原则在根本上不是由理性规定的，不是理性指导人如此这般地生活，而是求生的、占有的、破坏的本能所决定的，竞争是人类生活的核心原则。"物竞天择，适者生存"的生命进化中的竞争原则粉碎了宇宙先定和谐的古典幻梦。人与自然、人与人之间的关系并不象基督教宣称的那样

充满了博爱、同情、忏悔、赎罪，而是你死我活的残酷竞争。回首人类进化的足迹，没有哪一步不伴随着鲜血和尸体。霍布斯的“人对人是狼”、“人与人之间的契约关系内在于人的自私本能”等经验性描述上升为生物学的科学真理。这种真理对英国的实证主义哲学和美国的实用主义哲学都产生过巨大的影响。斯宾塞就是社会达尔文主义者，杜威是进化论的经验主义者。而由进化论的启示而兴起的现代遗传学深深地影响着人类学的发展。人类学中影响极大的派别之一生物人类学，便从遗传基因的角度重新解释了人作为生命所具有的自私本能和破坏本能。由遗传基因的结构所决定的人为自身的生存和发展而产生的侵略冲动就是战争、独裁的生物学根源。社会在根本的意义上是由人的生物结构决定的。理性和道德不过是生物本性的派生物，是人的生物需要的变相。

如果说，哥白尼在空间上打击了人类的自负，康德在能力上削弱了人类的自负，那么达尔文就在时间上、种族上摧毁了人类的自负。而人一旦由上帝的作品还原为自然的进化结果，由理性主宰还原为受本能支配的生物，由虚假的和谐关系还原为真实的竞争关系，理性主义的至高权威就将随之化为泡影，人类开始从非理性的角度来重新思考自身的问题。

什么是本真的人——野蛮还是文明？这问题需要重新解释；什么是人类发展的动力、什么是生命活力的根源——感性情欲还是理性法则？这问题更需要重新解释。作为精神分析理论的创始人，弗洛伊德深受达尔文的影响，从生物人的角度观察人类，必然会对理性大失所望。他认为达尔文的进化论是本世纪改变人类观念的最有影响的学说之一。也许弗洛伊

德当时没有料到，达尔文对他的启示使他也成为与达尔文、爱因斯坦相并列的革新者。弗洛伊德找到了一个非理性的视点，但他的理论并非是单纯的非理性方法的产物。他是以一个科学家、医生的实证精神，以一个预言者的智慧和想象所创造的假设，更以一个人的诚实和勇敢，挥起了精神分析的镢头，在人类心理的处女地上开垦出一片被长期搁置以致荒芜的肥田沃土。这片土地之辽阔和肥沃达到了令人目瞪口呆的程度。本能——性本能、生本能、死本能——的巨大能量摇撼着由理性精心建造和装饰起来的文明大厦的基础，潜意识——本我——的汪洋大海般的深层心理之涛吞没了耸立于意识孤岛上的导航灯塔。被传统的理性道德视之为邪恶、低贱、荒唐的一切人性因素都因弗洛伊德的出现而得到了解放，恢复了它们应有的地位，变成了人的正常心理。个人与社会、感性与理性、本能与文明之间的冲突获得了前所未有的心理深度，生存的竞争被引向了人与自身的对立，也就是本我、自我、超我之间的对立。有意识的人是表层的、不真实的，是压抑生命活力的牢笼；无意识才是深层的、真实的，是人的本能冲动、原始动机以及一切内心冲突的发源地和战场，是种族遗传的生命内驱力，是不可逾越的童年体验，那里包含着每个人的最深的奥秘。和谐平静的心理是暂时的，冲突倾斜的心理才是永恒的。对潜意识心理的恐惧构成文明的原因，图腾、宗教、道德以及全部人类文明都是为了压抑人的潜意识的爆发而建立的。因此，每个人在深层心理上具有一种天然的反社会倾向，一旦抓住契机，个人就将以独特的个性生命力向统一的社会公德发起进攻。无论怎样用理性来改造和克服人的本能，也无论用多少垃圾和唾沫来糟蹋潜意识心理，但是人类所有的

努力都无济于事，本能是无法克服的，潜意识是无法超越的，它会以各种经过伪装的形式向社会禁忌反抗。梦荒唐吗？不！梦中自有人的真实生命欲望在；过失不重要吗？不！每一个无意识的小小过失都有其深层的心理根源；精神病不正常吗？不！仔细反省一下，在被理性的文明所压抑的本能人的身上，大都具有不同程度的精神性疾病。一眼可见的疯子并不可怕，可怕的是那些在表面上被视为正常，而在精神深处却疯狂的精神现象。人类对理性至上、科学至上的绝对信仰和执着追求，难道不是最大的偏执狂吗？必须承认，理性绝不比本能健全，理性的疾病遍布人类。弗洛伊德在《精神分析引论》中已经预感到了自己的理论将引起传统价值观的危机，他已经作好了受到整个人类的诅咒的精神准备，他懂得打破传统并非翻掌之易。他说：

> 精神分析有两个信条最足以触怒全人类：其一是它和他们的理性成见相反；其二则是和他们的道德的或美育的成见相冲突。这些成见是不可轻视的，它们都是人类进化所应有的副产品，是极有势力的，它们有情绪力量作基础，所以要打破它们，确是难事。①

需要补充的是，这种困难的根本原因在于：理性和道德总是把人类打扮成纯洁、高尚的天使，而本能和潜意识则肯定把人类还原为充满七情六欲的凡人。前者虽然掩盖真实，却具有巨大的心理上的安慰意义，因而有情绪力量支持它；后者虽然揭

① 《精神分析引论》，商务印书馆1984年版，第8页。

示真实，却使人面临失去心理平衡的危险，因而它缺少自我欣赏的心理支持。然而，要真实就不能怕激怒人。平心而论，弗洛伊德本人决不是非理性主义者。相反，他在道德上是非常严肃的。他之所以献身于精神分析以及对文明的批判这种受人诅咒的事业，只是为了撕掉一切面目，让人类在赤裸裸的状态中互相正视，从而能够更好地处理个人与社会、本能与文明之间的紧张关系。而且，弗洛伊德相信理性能够把人类引向大同，使人的本能既不受压抑又不放纵无度，得到应有的位置。不过，弗洛伊德的理性不是古典式的，即不是那种无视或有意贬低非理性存在的高贵理性，而是正视并尊重非理性生命的平等理性。而且，鉴于理性在历史上所经常起到的压抑和掩饰的双重作用，弗洛伊德公开承认，他所开出的"理性"药方也是很危险的，稍有不慎就会再度变成毒药。

尽管弗洛伊德的学生们大都与他分道扬镳了，并从各自的角度对老师的理论、特别是泛性欲主义提出批评。但是他们的批判是在承认潜意识理论的前提下进行的，其理论方向仍然是走在弗氏开辟的道路上——批判近代文明。阿德勒的"自卑情结"、珍尼的"权势欲"、弗洛姆的"爱"，不论用什么样的东西来代替性本能，但是本能的巨大作用和性质并没有变。而容格的"集体无意识"更带有强烈的、刺鼻的火药味，对现代文明的叛逆性质更加鲜明。如果说，弗氏从研究个体心理的角度揭示了个体潜意识的存在以及巨大作用，并对文明的压抑提出抗议，那么容格就从研究种族心理的角度肯定了集体无意识的存在，用原始生命的活力向文明的异化进行挑战。容格反对弗氏对性本能和童年经验的强调，但是他并没有走向理性主义的解释，而是用扩大了的无意识概念来对人

的心理进行非理性的解释。容格认为，每个人的心理在最深层的意义上都不是个人性的，而是人类性的，它源于非理性的种族本能的遗传——集体无意识。通过这种任何个人也无法抗拒、无法摆脱的神秘遗传，个人融入了种族的、人类的集体无意识之中，融入社会历史的非理性进程之中。个人与社会群体之间的关系不是建立在理性契约之上的，而是建立在神秘的无意识感应之上的。集体无意识包含着人类童年的经验，是一切心理之谜的所在，潜伏着人类最本真的生命活力。现代人的迷惘和失落是由于文明压抑了集体无意识，使之失去了最原始的生命和自我。因而，现代人寻找生命和灵魂的革命就是打破文明的硬壳，重新唤起和解放集体无意识。容格的理论显然是卢梭复归自然论和维柯的原始历史观的现代延伸。就同时代而言，容格深受文化人类学的影响，弗雷泽的《金枝》、列维·布留尔的《原始思维》给容格以巨大的启迪。集体无意识和文化人类学相呼应，构成了一股以原始野性对抗现代文明的非理性思潮。而在哲学领域，由叔本华开其端而被存在主义推向高峰的生命哲学是非理性主义思潮的理论峰巅，非理性就是反形而上学的同义语。

1·2 相对主义的兴盛取代了绝对主义——爱因斯坦

对世界和人的重新审视所带来的第二个发现是：人类被绝对真理、绝对价值愚弄了近千年。人们发现，传统的自明真理和终极价值并没有给人带来有意义的真实生活，反而使人一直处在自欺欺人之中。在这个曾经秩序井然的世界上，所有

的价值、真理都是表面的，生活的底层则动荡不安，人的脚下并不是坚实的大地，头上也没有指引方向的星光，一切都在变化，每时每刻都会使人感到陌生、惊讶。时间、空间、人与人之间并没有被一种包容万有的统一性所规定，永恒实体、绝对真理、至善、救世主……这些曾经给宇宙和人生以终极意义的观念都一个个地崩溃了。宇宙失去了自明性，人失去了固定的本质，此时此地与彼时彼地之间也失去了必然性的联系。那条依靠确信而维系的纽带断成了无数互不相干的碎片。于是，休谟式的相对主义便以前所未有的声势占领了现代人的心灵。在由绝对走向相对的进程中，爱因斯坦的物理学革命无疑具有头等重要的意义。

象达尔文所发现的进化原理一样，爱因斯坦作为现代科学之父对牛顿物理学的反叛不仅开辟了科学的新天地，更重要的是改变了一代人的价值观，从根本上动摇了人类一贯赖以观察世界的那种追求绝对和终极的思维定式，使人的生存方式和思维方式发生了革命性的变化。不能否认，相对主义、怀疑主义的魔影一直跟随着人类，从古希腊的智者到中世纪的圣·奥古斯丁至近代的笛卡尔和休谟。但是，爱因斯坦前的每个时代都有一种不能怀疑的绝对价值和终极真理存在。它是那个时代的精神标志，谁怀疑它谁就会被时代所抛弃。古希腊有“逻各斯”、“实体”，中世纪有“上帝”和“天堂”，即便在充满了怀疑精神和叛逆意识的近代，也有一种至高无上的真理和价值不能怀疑——以牛顿为代表的科学。在近代，人们可以怀疑上帝的存在和形而上学的实体，可以怀疑人的理性和道德纯洁，但就是不能怀疑牛顿力学，它是人类的最高智慧，是知识和真理的典范，是人类借以反抗宗教神

学和理性形而上学的最权威的武器，是为人类带来福利和财富的最佳工具，是推动历史进步的伟大杠杆。康德从知识领域驱除了形而上学的物自体和宗教的上帝，但他没有驱除牛顿的"力"之实体，是牛顿力学为康德的哥白尼式的革命提供了坚实的基础。凡是谈到自然，没人能够超越牛顿，对牛顿提问；只要提及真理，人们首先想到的必然是"万有引力定律"和"惯性定律"。在科学知识的领域中，牛顿是真理的化身，是权威，是上帝。谁对牛顿发难谁就要甘冒承担反科学罪名的危险。渐渐地，牛顿变成了一种人人都喜欢得的流行病，凡是有文化、有修养者都得承认牛顿。象基督徒必须带十字架一样，做学问的人决不能反抗牛顿。不能否认，牛顿在他的时代对改变人类的精神面貌曾起到过独一无二的伟大作用。但是同样不能否认，当牛顿代替了上帝和亚里士多德而成为不可动摇的权威之时，科学的宗教化和形而上学化所造成的精神僵化要远远超过宗教和形而上学本身。因为以一种新的绝对来代替旧的绝对只能不断地加固对绝对的确信。所以，爱因斯坦相对论的提出，意味着击毁人类心中的又一个偶像，意味着即便在科学的领域中也没有终极真理和绝对权威。再有普遍性的科学真理也是相对的，神学不能，哲学不能，科学也不能对宇宙作出唯一的终极解释。几百年来，作为时代的真理和人类智慧的象征的牛顿力学，突然在爱因斯坦的大胆审视下由句号变成问号。这问号象一口巨大的丧钟在人类的头顶上轰鸣，使人们从被牛顿教条弄得呆滞的状态下醒来，把人们一劳永逸的乐观梦想变成前途茫茫的悲观困惑。既然牛顿也可以被作为问题而不是作为真理来看待，那么还有什么不能加以质问和怀疑的东西呢，还有什么东西不能从多层次、多侧

面的角度去加以解释呢。对空间与时间，可以做相对论的解释，对光的本质，可以从波动和粒子这两个角度去理解，"波粒二向性"并不是诡辩，而是科学；对于精确的数学，可以用概率来确定，最精确的计算反而存在于模糊之中，存在于一个几率式的取值范围之中；而"测不准原理"以准确的科学语言在理论上说明了任何领域内都不会有绝对。那么，对人、对社会、对语言、对道德的相对性解释又有什么不行的呢。随着全新的宇宙在人们面前的呈现，人类自然要重新考虑关于自身价值的问题。相对主义的真理观、价值观、意义观、科学观在现代的哲学、伦理学、社会学、人类学、语义学、符号学中随处可见。

爱因斯坦的意义在柯日布斯基的《科学与精神健全》中得到了很好的归纳：

1. 自然界中没有两件事物是等同的。

2. 自然界变动不居，永不静止。

3. 自然界必须用结构、系统、秩序和关系才能解释，而实体、本质、根源则无法解释。

4. 自然界里的事件是四度空间的。

5. 自然界中没有同时发生的事。

6. 自然界的"规律"至多也不过是高度的概率而已，没有绝对的精确。

7. 亚里士多德、欧几里德和牛顿的理论不是普遍的，而只能是局部特例。如果作为普遍系统，全都过时了。

8. 人的思维能够有意识地从多角度去观察事物，并

以此促进价值的更新。

需要补充的是，我以为爱因斯坦推翻牛顿权威的最重要意义在于，他的革命提醒人类：既然一切都是相对的，既然正确和真理离不开特定的情境和人的信仰，那么，越正确的理论越容易走向绝对，越容易使人变得麻木、教条。在正确面前，人往往容易丧失提问的冲动而走向无怀疑的确信。因为正确为人所固有的那种追求绝对、企图一劳永逸地解决问题的本性的复活、膨胀提供了最好的契机和环境，它在人的心理上造成一种绝对安全感和最终归宿感。这种欲望和感觉会非常轻易地推动人们把相对的正确扩展为绝对的正确，把局部的真理当作全体的真理，把暂时的解决上升为永恒的解决。在这个意义上，越正确的理论就越危险，正确是扼杀创造性提问的最有效的武器，它可以使人心安理得地进入梦乡、长睡不醒。谬误往往激发人的思考，真理常常使人主动地放弃思考。如果说，上帝和形而上学的绝对权威性来自它们对人的情感安慰和心理补偿，那么牛顿力学的绝对权威性则来自它的真理性和正确性。但是，说到底，凡权威不是靠外在强制来确立，就是靠内在信仰来确立，后者对人类精神的窒息比前者厉害。牛顿在近代就由科学变成了信仰。因而，爱因斯坦的反叛在表层上是理论上的，在深层上是心理上的。他不仅推倒了作为权威的牛顿，而且摧毁了人类制造权威的习惯心理。如果不打破这种制造权威的心理，那么将永远是以权威来代替权威的恶性循环。因此，对于自己的理论，爱因斯坦公开承认具有否证性。他不是想用相对论来一劳永逸地取缔牛顿，而是想彻底取缔一切绝对权威，包括爱因斯坦本人的权威在内。

所以我要说，爱因斯坦对人类的意义超过到目前为止的任何一个思想家和科学家。他的理论主要不是为了人类物质生活的富裕，而是为了人类精神生活的开放。民主制代替专制，不是仅仅赶跑了一个皇帝、国王，而是从制度上防止了任何专制的产生。爱因斯坦代替了牛顿，不只是打倒了一个权威、一种理论，而是从思维方式和生活方式上杜绝了任何绝对权威和绝对真理的产生。如果说政治上的形而上学专制在近代的民主制中已经被打倒，那么思想上的形而上学专制直到爱因斯坦的出现才被彻底动摇。爱因斯坦的相对论对现代哲学的意义在量上如同牛顿物理学对近代哲学的意义一样重要。但是两者却有质的不同。牛顿造成了近代的科学至上主义的形而上学，而爱因斯坦催生出全面反形而上学的现代哲学。

相对主义的价值观确实使人失去了安全和稳定的生活支点，造成某种程度上的无所适从，但在主要的方面，它是一种解放，把人从形而上学的绝对价值观的束缚下解放出来。它让人们抛弃那种唯一选择的生活（唯一实际上是别无选择），要求每个人用自己的判断去决定、去选择你认为有意义的生活。正如约翰·巴斯在《水上歌剧院》中通过主人公之口所说的那样：

> 既然不存在各种绝对，那么，一种价值并不因为它是相对的就不够可信，不够纯正，不够有权威，不够"真实"了！说各种价值都仅仅是相对的是一回事；去掉那个有轻蔑意味的副词而主张"各种相对的价值确实存在的"则完全是另一回事，而且是更令人激动的事了。至少，这些相对价值我们是有的，哪怕我们所有的就只是这些相对价

值，那它们也毫不逊色。[1]

每个人都可以选择自己的价值，甚至可以去追求一种对你本身来说的绝对价值，但你不能要求别人也去献身于这种价值。因此，相对主义之于科学是揭示了真理的相对性，在科学中没有绝对权威；相对主义之于伦理学是肯定每个个体的独特价值，在伦理上一切都取决于自我选择，任何人也无权命令我去为某种我认为不值得的生活献身。

不用谁来指点，我自己能够判断、决定和选择。

1·3 激愤的批判代替了由衷的赞美——马克思

对世界和人的重新审视所带来的第三个发现是：社会历史乌托邦的破产。在西方，人们在相信宇宙的统一性的同时也一直相信社会历史的统一性，相信人类社会将按照某种必然的规律向着一个最完善的理想社会发展。历史似乎是被预先决定了的永恒进步的过程。柏拉图的"理想国"、圣·奥古斯丁的"上帝之城"、莫尔的"乌托邦"、康帕内拉的"太阳城"、卢梭的"原始自然"、法国空想社会主义的"福利社会"，不论这些社会历史理论之间的具体差异有多么深刻，但是截止黑格尔的"日耳曼帝国"，它们在历史决定论上是一致的：相信历史是必然的行程，它总会达到一个终点，这个终点肯定是人类

---

① I·J·宾克莱《理想的冲突》，商务印书馆1981年版，第18页。

大同的社会。也就是说，正象宇宙要有终极的本源、人要有绝对的本质一样，人类社会的发展也必然会有一个理想的最终归宿。正因为人们象坚信上帝一样坚信乌托邦的终将实现，因而对未来便充满了乐观主义的憧憬。这实际上是社会历史观的形而上学化和宗教化。它与科学至上主义相呼应共同承担起为人类寻找人间天堂的使命。人们在相信科学能发现终极真理的同时也相信民主政体会为人类带来最大的自由、最完全的平等、最深厚的博爱。科学促进下生产力的突飞猛进，民主促进下个人权利的扩张，使人们体验到了一种终极归宿感。大多数思想家都在从各个角度为资本主义的私有制和共和政体的合理性、优越性进行辩护，认为这不仅是空前的，而且是绝后的理想社会。尽管卢梭彻底否定过近代文明，但是他的否定一方面回归到社会契约，另一方面以一种田园诗般的浪漫情调告终。法国空想社会主义尽管批判过现存制度下的某些不合理，但是他们的理想社会在制度上仍然是资本主义，他们的批判是"补天式"的。大把大把的金钱和财富，舒适安宁的享乐生活，日益发达的交通、通讯，越来越多的言论自由……这一切，给人以一种社会的发展已到尽头的满足感、安全感，这种感觉导致了一种逃避自由的心理倾向。法兰克福学派对此进行过深入的批判。但是，另一方面则是贫困、忙碌、失业、经济危机和人的生命在日益机械化、程序化、平均化的劳动中的丧失。朝不保夕的惶惶不可终日的心理在和平富足的社会底层盲目地东碰西撞。这时有一个人，以敏锐的目光发现了这种由恐惧和不满相交织的心理对现存制度的威胁，并把这种心理以理论的形式公之于众。他，就是马克思。

正当人们沉浸在黑格尔式的永恒秩序的幻想和法国空想

社会主义的美梦之中的时候，马克思，这位现代斗士，孤身一人站在整个资本主义的对立面上，以从未有过的激烈言辞向现存的社会制度发出了骇世惊俗的挑战。与其说马克思是位哲学家和经济学家，不如说他是一位深刻而直率的社会批评家和历史学家。他对哲学和经济学的兴趣完全服务于对社会的批判和对历史的洞见。甚至我想说，马克思最热心的不是任何理论，而是行动；不是没完没了地解释世界，而是实际地改造世界。他相信，物质的力量只能依靠物质的力量来克服，理论的目的是通过征服大众而转化为物质的力量。《1844年哲学—经济学手稿》、《论犹太人问题》、《黑格尔法哲学批判》导言、《德意志意识形态》、《神圣的家族》等……马克思的所有哲学著作所强调的是行动、实践，其目的是通过对以往观念形态的批判来唤起人们行动的决定。《资本论》这部经济学巨著的目的是为了从所有制上证明资本主义的不合理，以引起人们对现存秩序的永恒怀疑。也就是说，马克思是用哲学和经济学的方法研究社会政治和历史规律。因此，黑格尔的辩护主义的正、反、合的辩证法在马克思的手中变成了批判的武器，两大阶级的尖锐对立只有正与反的生死搏斗，没有资产阶级和无产阶级之合；"异化"这是充满抽象的人性色彩和思辨性的哲学概念，在马克思的眼中变成了活生生的、触目惊心的政治现实和经济现实，雇佣劳动本身就是最大的异化，人与他的产品、他的劳动的分离，人与人之间的分离还只是异化的外在形态，最根本的是人与自己的生命、与自我的分离。人成为人的对立物，自己成为自己的掘墓人，这就是资本主义和工业文明恩赐给人类的"福利"。德国古典哲学的思辨玄想和逻辑推理被马克思的行动和实践的理论所代替，"改造世界"成了一切

理论的最终目的，而推倒现存制度就是改造世界。康德的批判哲学变成了马克思的现实批判，费尔巴哈的感性变成了马克思的创造历史的血肉之人。既不是精神实体推动着历史，也不是机械的宇宙之力左右着社会，行动中的人所创造的生产力才是历史前进的动力。由此出发，马克思甚至厌恶了自己早期的那些关于"人是目的"的抽象的哲学议论，尽管这些议论的叛逆性并不次于哲学史上的任何人。所以，人道主义也好、唯物主义也好，辩证唯物主义和历史唯物主义也好，让传统观念中的低贱的物质代替高贵的精神而成为宇宙的本体也好、马克思的全部哲学都只是一种准备，它们是为了孕育一个新婴儿的诞生——《共产党宣言》。

它是宣言，更是决裂和否定，是焚烧旧制度、旧观念的烈焰。在《共产党宣言》的字里行间，对现存不合理的残酷揭露始终伴随着一种义愤的激情。与一切传统的、现存的观念和制度实行最彻底的决裂，否定现存秩序的每一个环节，就连民族主义、爱国主义这些装饰性极强的口号也被马克思送上了断头台：

> 工人阶级没有祖国。决不能剥夺掉他所没有的东西。①
>
> 无产者在这个革命中失去的只是锁链。他们得到的将是整个世界。②

这就是马克思给那些以爱国主义的名誉来维护现存制度

①② 《马克思恩格斯选集》，人民出版社1972年版，第270页，第285—286页。

的卫道士们的回答。《共产党宣言》最突出的特征是对人与人之间的不可调和的冲突的强调，社会中的两大对立阶级之间的矛盾不是靠任何爱所能弥合的，其尖锐程度在马克思看来已经到了决战的关头，鱼死网破、非此即彼，没有犹豫观望的任何余地，只能迎着敌人走上去。尽管用单纯的阶级冲突来概括整个人类的历史发展看来有些简单化，但是冲突的永恒存在是任何人也难以否定的，除非你闭上眼睛或专心欣赏几何学中的圆。其实，强调冲突并不是马克思个人的特征，从十九世纪到二十世纪就是一个在观念上重冲突的时代。达尔文用生物进化的冲突来解释人类的发展，弗洛伊德用本我、自我、超我之间的冲突来解释人类文明，存在主义用个体选择对社会统一性的对抗来确立人的存在，科学哲学用否证法、用多种理论的相互批判、竞争来解释科学的进步，法兰克福学派则指出一体化的所谓社会合理性和个体化的个人情欲之间的冲突将伴随人类到世界的末日……在这里，每种解释都不能作为历史之谜的终极解答。但是"冲突论"在实质上是对任何社会历史观中的单一实体决定论的否定。冲突就不会是一种力量，而是两种或多种力量的较量，冲突是一种合力，各种力量在各个层次上的冲突推动着历史的发展。这是一种多元化的、非决定论的历史观。(从这个意义上可以说，马克思是这种历史观的先驱之一。)行动或实践以及由此而引起的冲突就是马克思对历史之谜的解答。冲突标志着人的活力，而人的活力是历史运动的活的源泉。

《共产党宣言》中的马克思形象显得比当年的卢梭更激进、更极端、更彻底、更具有挑战性和危险性。作为一个血气方刚的有力量的个体，马克思的《共产党宣言》就不仅仅是

“幽灵”，而是对整个现存制度的一种从未有过的威胁，一种在刹那间可能导致整个大厦倾塌的危险，那极富于感召力和鼓动性的语言唤醒了千千万万安于现状的麻木的人们。无论是对异化现象的赤裸裸的揭示，还是对传统哲学的叛逆；无论是生产力决定论，还是对冲突的强调；无论是彻底的决裂，还是对暴力革命的崇尚；无论是对私有制的无情否定，还是对共产主义理想的虔诚；无论是物质实体的本体论，还是辩证否定的方法论……从哪个角度看，贯穿马克思的全部理论的红线都是大胆的怀疑和彻底的批判。“怀疑一切”是马克思年轻时代所喜欢的格言，他的一生都是在怀疑中度过，这里既有对社会、对历史的怀疑，更有对自己、对内在的怀疑。他的中期理论对具体的行动和实践的强调是对自己早期专注于抽象人性的否定，他的晚期对人类学的热衷又是对自己中期崇尚生产力的否定。不论这种自我否定是否成功，但是马克思一直在不断地批判现实和批判自身。我认为，马克思的最大成功是他的批判，对传统、对现状的无情揭露和否定。这种成功在将近一个世纪的时间内吸引了现当代的一大批思想家，存在主义、法兰克福学派、实用主义哲学……的学者们接过了这面永不褪色的批判旗帜。

马克思的最大失败是他对未来的预言，后来的现实从各个角度证伪了这些预言，它说明了在这个瞬息万变的世界上，任何预言都有被否定的可能，不尽人意的历史常常捉弄预言家的真诚。作为一个以强调行动、实践、冲突而著称的批判家，马克思的名字将永远具有无穷的魅力；而作为一个寄希望于未来的预言家，马克思的名字将渐渐地失去其光彩。马克思在当代的西方和东方的不同命运，与他作为批判家和预言

者的双重身份相适应。在西方，马克思去世以后，对现存制度、文化的批判愈演愈烈；在东方，批判的精神在取得政权的两个社会主义大国中都曾经有过一段不算太短的寂寞期，依靠赞美来放卫星的气氛愈演愈烈，以至于出现了同批判的寂寞相适应的专制历史。马克思的这种命运值得一切信仰者和反对者、也就是一切关心者深思！特别是那些信仰者。这又不能不使我想起爱因斯坦的启示：越正确的理论越容易使人失去进行创造性提问的能力和冲动。

“彼岸世界的真理消逝以后，历史的任务就是确立此岸世界的真理”。本书的扉页上所引用的马克思的这句名言，永远值得人类在反形而上学的斗争中记取。马克思对于人类，最大的贡献就是粉碎了传统的社会历史观所坚信的彼岸真理，为人们重新确立此岸的真理提供了一个批判的起点。历史乌托邦的破产意味着历史开始呈现出它的真实，马克思逝世后的历史发展，用铁的事实粉碎了被马克思无情批判过的一切以往历史观中的彼岸世界的真理。

对历史决定论的致命打击是远比一切理论都更残酷的血腥战争——第一、二次世界大战。弥漫的硝烟散去之后，人们猛然惊醒，发现自己是个地地道道的疯子。嗜血的本能、破坏的冲动、征服的欲望一次次地爆发。自由、平等、博爱统统是坐在月亮上唱给星星的牧歌。而在大地上，残酷与毁灭代替了一切。战争，这既使人恐惧又令人向往的魔鬼撒旦，为圣·奥古斯丁的原罪提供了难以反驳的印证。谁也说不清，这灾难是历史的必然还是偶然；没人能够解释，人类的未来到底是光明还是黑暗；更无人再大言不惭地预言社会即将进入大同盛世。在具有深厚的民主传统和拥有最发达的生产力的西

方，希特勒的独裁是历史上任何一个暴君都无法比拟的，即便是上帝的声音也没有纳粹符号所具有的感召力，一个民族的全体都投入了战争。爱国主义成为每一个战争贩子的避难所。盲目的、疯狂的个人崇拜在二次世界大战中也达到了白热化。科学不是与宗教对立吗？但是所有最先进的科学技术都曾在盲目信仰的狂热中被用于杀人。要和平、要裁军、要限制核军备……这些在谈判桌前和游行队伍中的口号与人类每天听到的枪声相比，显得那样苍白、微弱。面对遍布全世界各地的武器，人们总是在下意识中感到：如果有一天突然又出现个希特勒，我们将怎么办？

但是，从另一个角度看，世界大战、特别是希特勒的独裁为人类提供了进行自我反省的最好的契机和素材，为历史决定论和盲目的乐观主义的全面幻灭奠定了现实的基础。否则的话，施本格勒绝对写不出《西方的没落》，也决不会产生巨大的影响；批判精神和怀疑情绪也决不会浸透现当代西方人的骨髓。在这种批判的背景下，法兰克福学派的尖锐性和深刻性是首屈一指的。

遗憾的是，信仰马克思的人们之中，还有许多人直到今天仍然不知道马克思的精髓到底是什么？

马克思曾说过，清除罪恶的唯一办法就是首先要真实地揭示罪恶。他把探寻真理和进入地狱联系起来，其用心何其良苦。在地狱的入口处，马克思从来没有犹豫过。然而，他的信仰者中却有人徘徊不前。我只想说，既然不情愿或害怕下地狱，那就别摆出一副马克思主义者的面孔。真正的马克思最讨厌在地狱的入口处转过身去，仰望天堂。

1·4 “恶之花”的开放季节

作为现代哲学的文化背景，除了我们前面介绍过的非理性主义、相对主义和批判理论之外，决不能忽略现代艺术。艺术，作为人类最敏感的神经、作为生命的整体呈现，其包容量要远远超过任何抽象的理论，它对人的精神的影响也是最直接的。现代人从古典和近代的绝对主义之中觉醒之后所感到的怀疑、迷惘、痛苦、绝望，他们在技术专制和战争下的无聊、恐怖、挣扎、叹息，都在现代艺术中得到了最充分的表现。曾经有多少现代的理论家从艺术中获得灵感和启迪，叔本华、尼采、柏格森、弗洛伊德、阿多尔诺、萨特……这个名单可以开出长长的一串。对人性之恶的重新体验最早的征兆是波特莱尔的《恶之花》。当花朵这个经常与少女、春天、欢乐、幸福等值的意象在乞丐、妓女、尸体、垃圾堆上盛开的时候，传统的审美意识受到了难以承受的挑战。它造成了一种浸透一切的气氛，在世界上弥漫开来，象空气和阳光一样难以摆脱。或者说，现代人象必需空气和阳光一样必需这朵恶之花的气味。这不是什么“以丑为美”、“以恶为善”，而是无所谓善与恶、美与丑的超越审视，因为生命的真实就是如此。美与丑的划分是对生命本身的整体性的机械分割，是把活生生的无法重复的个体纳入一种模式。而被现代人奉为现代体验的最早的传达者的陀思妥耶夫斯基，用他的笔直入被传统观念视为变态和疯狂的人性深处，以自虐狂式的异常冷酷，以白痴般的癫狂视角，以在最恐怖的行动中确立自我的天真，以原罪感所特有的那种

神秘，震撼着一个时代的心灵。这不是什么变态、扭曲，更不是什么疯癫、神经质，而是人类的极为正常的深层心理，对此长时期的麻木所造成的反差才使人们不习惯于陀思妥耶夫斯基的叙述。正象人们一开始不习惯弗洛伊德的坦率一样。你可以说这是现代心灵的危机，但是危机并非现代人的特产，它从人类的出生之日就与生俱来，只不过有些人对此视而不见罢了。世界本来是荒谬的，而人们偏偏相信有意义可寻；人生本来是痛苦的，而人们一定要自以为幸福随处可见；前途本来是不可知的，而人们执着地作出各种各样的许诺；宇宙中的一切都是运动的，而人们异想天开地要把本来不能固定的加以固定……对于这种分裂，没有体验就不会有危机感，而一旦意识到了、体验到了也就必然出现危机。

有太多的研究者们喋喋不休地宣称，西方现代艺术的核心内容是表现了现代人的颓废、异化、隔膜，反映了失去人的本质、人的自我之后的焦虑、痛苦、绝望。而且他们能够头头是道地举出一个又一个作家，一篇又一篇作品。卡夫卡的《变形记》中人变成了甲虫；荒诞派戏剧中人被椅子、犀牛所取代；斯特林堡的《鬼魂奏鸣曲》中连木乃伊都卷入金钱所形成的旋涡；《秃头歌女》中的一对男女在一起生活了一辈子却茫然无知；加缪的《局外人》中的主人公对母亲之死，情人之爱、自己的生命都抱有一种置身局外的感受，好象天下万事都与他无关；萨特在《间隔》中发出了“他人即地狱”的惊呼；奥尼尔的《毛猿》困惑于“自我归属”的迷茫；艾略特以“荒原”来暗示现代文明的死亡；意识流小说中，宇宙颠倒了，时空错位了，人的心灵再也不会有秩序和本质了，“流亡是我的美学，不管它的名字是社会，教会或祖国”，乔伊斯让人的灵魂进入了一种没

完没了的流放之中；还有"垮掉的一代"、"黑色幽默"小说中那种嬉皮的情调和绝望的微笑……够了，足够了！这些例子对论证"人之异化"的观点已经太多太多。但是，我要说，这一切都是从原始时代就有的，人类存在本身就是由这些内容构成的，并不是现代人的垄断。区别只在于以什么样的态度去看待这种现实，是粉饰还是揭露，是把它视为本来如此还是作为人性的丧失。难道在古希腊人与人之间就息息相通吗？难道茹毛饮血就是人没有被异化吗？难道启蒙时期的人类就无忧无虑吗？难道人们出生时个个身洁如玉，而长大成人后却满身污垢吗？一切为人本身的辩护都将走向虚伪。除非人是固定的，才会出现异化；除非宇宙是秩序井然的，才会出现混乱；除非每天沉入乐观的遐想，才会有悲观绝望；除非未来象白纸上的黑字，才会有迷茫。假如人从来就没有固定的本质，假如宇宙本来就是无序的，假如生命就是痛苦，假如未来根本不可知，那么谁还会认为人被异化、宇宙变得混乱、人生没有希望，未来是不可知的呢？！事实上，只有在一种人为的固定性、绝对性、永恒性崩溃之后，真实才可能呈现，人才可能平静地正视自己的存在和处境。现代派艺术并没有表现异化、分裂，也没有悲观绝望，而仅仅是把人的存在真实地呈现出来。习惯于青山绿水、英雄奇迹和伟大崇高的人类，之所以在现代艺术面前显得手足无措，是因为他们面对这些作品，突然重新体验到亚当和夏娃曾经体验到的感觉：一丝不挂的耻辱和恐惧。人类文明，这片白色的沙漠上"没有岩石，没有水"，阳光无情地抚摸着它，欲哭无泪，欲笑无声，只能默默地承受。因为没有其他任何东西把人类文明变成了荒原，与人发生关系的一切都是人自己的创造。你能够享受就应该能够忍受。只要承认爱因

斯坦、达尔文等科学头脑对传统观念的叛逆是正常的，那就必须承认现代艺术的反抗也是正常的。只要承认历史不是按照固定的规律发展，永远不会有终极的真理和归宿，那就必须承认贝克特总也等不来的“戈多”，卡夫卡永远进不去的“城堡”，奥尼尔不可能有一天飞向“天边外”——也是朴素的生活本身，而绝不是什么悲观颓废。“戈多”、“城堡”、“天边外”的虚无，与哲学中对形而上学的“实体”的否定、认识论上的不可知、价值判断上的相对主义、历史观上的悲观主义的虚无有一种内在的契合。加缪在《西西弗的神话》中用诗的语言说出了现代思潮的主导倾向：

> ……在一个突然失去了幻想和光亮的世界中，一个人就会感到自己是异乡人，是陌生客。他的流放无可补救，因为他被剥夺而失去了故园的记忆和对乐土的希望。人与人生之间、演员与背景之间的这种脱节，正是令人感到荒谬之处。①

人总不能只允许西西弗把石头推上山顶，而不允许西西弗的能力不足，让石头滚落下来吧。换言之，人总不能只允许为他们描绘出一个用理性安排好的秩序井然的清晰而光明的理想图景，而不允许用非理性的目光去面对混乱、模糊、黑暗的现实。告诉人委身于绝对是最高的价值和告诉人委身于绝对是最荒谬的同样无可指责，根本用不着大惊小怪，长吁短叹。

---

① 参见《西西弗的神话》，三联书店1987年版，第6页。

尽管现代艺术被视为非理性的疯狂，但是与古代和近代的理性艺术相比，现代艺术有种平心静气地超然于苦难之上的气质，正象与古典哲学相比，现代哲学显得过于冷酷一样。在现代艺术中，满目皆是令人恐惧、痛苦、绝望、颓唐的意象，如果是传统艺术家便会痛不欲生，而现代艺术家则非常冷漠，似乎他们笔下描写的不是生命而是石头。没有英雄主义的壮举，同样也没有懦夫行为的卑下；没有崇高和快乐，也无所谓悲哀、同情。单一的指向性被复杂的多面性所代替。卡夫卡式的苦难甚至引不起同情心，淡漠、冷静的叙述使苦难失去了昔日的动人魅力，即便是人变成虫子、人被莫名其妙地判决也不会激起或愤怒或叹息的泪水。任何奇迹在卡夫卡那里都变得极为平庸。这是一种与人类生活的内在性质相对应的艺术形式。艾略特则把最世俗化的无聊生活与最神秘的寻找圣杯的故事融化在没有任何悲壮气氛的荒原感之中，世界的告终不是震撼人类的轰鸣，而是引不起任何情绪的唏嘘之声。那些目光笔直、呆滞、走向死亡的人们都是“空心人”、“稻草人”。荒诞派戏剧的代表作《等待戈多》的舞台提示是“一条路，一棵树”，简单得不留余地。没有一点惊心动魄的情节，没有丝毫浓烈的气氛，如果这样的戏剧会令莎士比亚不满，那么再听听那无聊的对话，莎翁就会沮丧于人类创造格言、警句的能力的丧失：

弗：这样时间就消磨掉了。
爱：时间反正会过去的。
弗：不错，可是不会过得这么快呀。
（沉默。）

爱：咱们现在干什么呢？

弗：我不知道。

爱：咱们走吧。

弗：咱们不能。

爱：为什么？

弗：咱们在等待戈多。

爱：啊！①

人永远避不开希望，更要承受一次次失望。无意义的时间就在这种执着于希望的等待中消耗着生命。生活就是一次等到老、等到死而仍然不愿光临的希望。但是，在贝克特的笔下，这种等待失去了严肃性，而变得异常滑稽，人们就象小丑一样不甘于寂寞。这已经不再是卡夫卡的冷漠了，而是亵渎。

嘲讽苦难是现代艺术家的特有心境。"黑色幽默"和"垮掉的一代"把现代人对一切、特别是对自身的亵渎推向了极端。在他们看来，毁灭了千百万人和大量财富的战争不过是一场闹剧，哈哈镜中的正义、公道、爱国主义犹如拿破仑骑驴进入凯旋门的滑稽感。士兵的伤口失去了恐怖的色彩，鲜艳得如同一朵含露欲滴的花朵，春天从此变得麻木。英雄行为拯救不了任何人，社会的精英也至多用香烟在袖子上烧几个洞。自由女神手中的火炬，这曾经照亮过天空和大地的光明，不过是男性生殖器。别面对历史故作沉思，也别眺望未来故作自信。如果过去的数万年可以权且算作历史的话，那么这历史也不过是不断衰败的机械记录；如果未来的若干年内还会有希

① 《荒诞派戏剧选》，外国文学出版社1983年版，第59—60页。

望的话，那么这希望绝不比一泡尿更有价值。世界上到处都是不会使人发笑的喜剧，黑洞洞的幽默也失去了马克·吐温的风趣。我们完蛋了，我们是垮掉的一代。人类呀，祖国呀，真理呀，上帝呀，应该奉献给你们的我们没有，你们恩赐于我们的我们又无兴趣、也无能力接受。“别再打扰我吧，我已经精疲力竭”。——这些作家们的“幽默”和“垮掉”意味着从来就没有什么值得和不值得，伽利略在宗教法庭上放弃自己的主张和布鲁诺为捍卫“日心说”而献身并没有高下之分。在根本的意义上，他们所嘲弄的不是世界、社会，而是自身，因为这世界、这社会就是由他们亲自建造的，这里包含着他们的一切。他们象尼采一样，宁做个酒色之徒，也决不做正人君子。奥尼尔曾说过：

> 悲剧并非我们土地上土生土长的吗？不，我们本身就是悲剧，是已经写成的和尚未写成的悲剧中最令人震惊的悲剧。①

或许是为了忍受住这种震惊，于是便微笑着面对这悲剧。然而，我以为加缪的洞见更富有深度：荒谬产生于幸福。

现代艺术为现代哲学所提供的背景，使弥漫于整个社会的荒诞感、幻灭感进入了一种空前的生命状态：对宇宙和人生的不可知的自觉体验。在这里，人类智慧达到了它到目前所能达到的高度——深入生命的困惑。康德哲学以极为抽象的形态所传达出的迷茫，在现代文化中获得了生命体验的深度。血

① 《欧美现代派文学三十讲》，贵州人民出版社1981年版，第97页。

液的流淌，神经的抖动、肌肉的收缩，呼吸的节奏，都在无家可归、无物可感的体验之中徘徊，对"无"的致命领悟渗透了现代西方人的每一个细胞。"无"是恶，恶是花，花是生命的形式。"宇宙是什么?""人生是什么?""社会是什么?""历史是什么?""自我是什么?""人在宇宙中的位置是什么?"这一系列曾经得到过明确回答的问题又成为无解之谜。古希腊的神话和悲剧所表现的人类童年时代的困惑重新成为时代精神的标志。"是什么?"谁也无力回答。

看看伯格曼的影片，那一组组蒙太奇所构成的无底深渊就是现代人的精神世界。往下沉、再往下沉，希望有底，但就是无底。在《人》这部影片中，那只在生锈的、笨拙的铁锤和钉子的打击下挣扎、痉挛、抽搐、萎缩的手，就是二次世界大战中、现代技术文明中的人类命运。一根根因紧张所凸起的血管和筋条，标志着人对荒谬的徒劳抗议。正是在这样的气氛中，现代哲学的反形而上学沿着对人生、对逻辑和语言、对社会和历史的重新解释这三条路线，走向了同一个目标。尼采的"上帝死了"、维特根斯坦的"无哲学"、法兰克福学派的"始终是否定"分别在不同的领域为形而上学奏出了最后的哀乐。黑格尔早已设计好的葬礼由现代的生命哲学、科学哲学和"社会批判理论"共同举行。从本质到现象、从整体到个体、从有到无、从有意义到无意义，这是哲学、也是哲学史走过的足迹。斯宾诺莎也许是在无意中说出了现代哲学的精髓：

任何规定都是否定。

如果用这句话来说明现代哲学，那就得改为：现代哲学的

任何规定都是对传统形而上学的否定。

这里，我想说明：为了更突出、更简洁地完成本书的主题，在评述现代哲学的反形而上学的倾向时，将把众多的哲学流派进行大面积的或集中、或舍弃的处理。对本体论上的反形而上学的评述以生命化哲学为主；包括叔本华、尼采的意志哲学，柏格森的直觉主义，克尔凯戈尔、海德格尔、雅斯贝尔斯、萨特、加缪的存在主义；现象学的方法论作为生命哲学的背景适当地给予涉及。对方法论上的反形而上学的评述以科学化哲学为主，包括孔德、马赫的实证主义，罗素的逻辑原子主义，维特根斯坦的分析哲学，维也那学派的逻辑经验主义，波普尔、库恩等人的科学哲学，詹姆士、杜威等人的实用主义和结构主义、符号学等也会给予适当的注意。对社会历史哲学的反形而上学的评述主要以法兰克福学派为主，兼及其他的与此有关的理论倾向。同时，我的评述将打碎每个哲学家的体系，从几个角度将其放在相同的哲学倾向的大体系中来把握。比如，在述评生命化的哲学时，不是按着叔本华、尼采、克尔凯戈尔这样的顺序来叙述，而是分别从"个人至上"、"虚无"、"体验"等专题的角度进行评述。我个人觉得，这样做对完成我的想法非常适合。另外，现代西方哲学之丰富是我的能力所无法全面把握的。读者肯定能看出来，我的选择是有着鲜明的倾向性的。我从来不相信有离开了研究者的个人气质和文化背景的所谓纯客观的学术研究。哲学不是知识，而是人的行为；形而上学不是科学，而是生命的情感需要。正如波普尔所说：科学也是一种艺术创造。

二、生命化哲学对形而上学的反叛

2·1 从对悲剧的生命体验开始

翻开现代的生命化哲学的著作，会发现一种概念和范畴上与古典哲学的巨大差异。传统形而上学所使用的概念和范畴主要是与理性的逻辑推理相关的，如"理念"、"实体"、"逻各斯"、"必然和偶然"、"因果"、"时空"、"现实与可能"、"特殊与一般"等，而现代的生命化哲学所使用的概念和范畴大都与生命的情感体验直接相连，如"生命冲动"、"权力意志"、"酒神精神"、"悲剧感"、"厌恶"、"荒谬"、"不安"、"烦恼"、"恐惧"等……这种巨大的差异来源于人们的哲学态度的转变。没人再对世界的本源、统一性等问题感兴趣，而是全力关注个体生命的存在。与思辨性的理性主义传统相比，现代的生命化哲学不是从某种思辨的概念和先验的原理出发，与实证性的经验主义传统相比，现代的生命化哲学也不是从与人的生命没有价值关系、情感关系的单纯的感觉经验出发。在方法论上，生命化哲学既不注重逻辑推理，也不关心经验实证，而是依靠以深层的生命体验为基础的直觉。换言之，生命化哲学不愿象传统哲学那样去证明什么是真理，而是只关注人的生存状态，揭示生命存在的价值和意义；他们不想发现一种普遍的统一性，以便一劳永逸地解决问题，而是想描述具体的个人

存在，以便懂得生命并没有统一的本质。因此，生命化哲学的本体是那些最切身的、个体的生命体验，特别是对死亡、虚无等悲剧性体验；生命化哲学的方法是那种与生命冲动息息相关的直观的描述和领悟，特别是带有神秘感的顿悟。在这个意义上，(生命化哲学是柏拉图、圣·奥古斯丁的后裔。"狂迷"和"原罪"都不是知识、理论，而是生命体验。从整体上看)，生命化哲学家都是"体验型"的。他们的哲学颇有些艺术的味道，即不是把生命抽象化、概念化，而是直接描述生命本身。

如果不理解尼采的"酒神沉醉"，就无法把握"权力意志"的内在意义；如果没有被柏格森的"生命冲动"所震撼，也很难理解"直觉哲学"的深刻含义；如果不能分享克尔凯戈尔的"厌烦"，海德格尔的"恐惧"、"焦虑"，萨特的"恶心"、"虚无"，加缪的"荒谬感"以及他们对痛苦和死亡的热切关注，就无法懂得"此在"的哲学意义。一句话，没有发自内心的对个体的人生悲剧的深切体验，就没有现代生命哲学。加缪在《西西弗的神话》的开篇的那段话，最好地概括了生命化哲学的本体论：

> 真正严肃的哲学问题只有一个：自杀。判断生活是否值得经历，这本身就是在回答哲学的根本问题。其他问题——诸如世界有三个领域，精神有九种或十二种范畴——都是次要的，不过是些游戏而已；首先应该做的是回答问题。正如尼采所说，如果一个哲学家要自己的哲学受到重视，那他就必须以身作则；要是这种说法是正确的，人们就会理解到回答这个问题是多么重要，因为这种回答先于最后的行动。心灵对这些显而易见的事实是十分敏感的。但是，应该更深刻地分析这些事实以便使精

神明了它们。

如果要问，根据什么而得出这个问题比其他问题更为急迫这种判断呢？我会回答说，根据它要进行的行动。我还从未见过为本体论原因而去死的人。伽利略曾经坚持过重要的科学真理，而一旦他穷途潦倒，就轻易地放弃了自己的主张。从某种意义上讲，他做得对。为这个真理遭受火刑是不值得的。地球或太阳哪一个围绕着哪一个转，从根本上讲是无关紧要的。总而言之，这是个微不足道的问题。但是，我却看到，许多人认为他们的生命不值得再继续下去，因而就结束了生命；我还看到另外一些人，他们荒唐地为着那些所谓赋予他们生活意义的理想和幻想而死（被人称之为生活的理由同时也就是死的充分理由）。因而我认为生命意义的问题是诸问题中最急需回答的问题。……

在存在主义看来，因感到生存的无意义和荒谬而死远比为某种真理、理想、幻想而献身更有意义。因为前者是因发现了真实而死，后者是在虚假之中死去、没有我们值得为之献身的真理，只有为自身的有意义或无意义而放弃生存。这种领悟不是从思辨中产生，而只能是亲身体验的结果。严格的说，这不是哲学本体论的变化，而是生存方式的变化。作为这种变化的最早的体现者，无疑是与黑格尔差不多同时代的叔本华。

据说，在叔本华的书房中，有康德的雕像。翻开他的《作为意志和表象的世界》，也会从字里行间听到康德的声音。我以为，叔本华的哲学体系基本是以康德对现象界和物自体的划

分为骨架的，作为现象的表象世界和作为物自体的意志世界，表象世界只是宇宙的表层，意志世界才是宇宙的深层本质，意志世界绝对地高于表象世界，这显然是受到了康德关于伦理高于科学、人的自由高于人的知识的观点的启示。在对表象世界的论述中，叔本华抛弃了康德哲学的客观方面，全面发展的贝克莱的主观哲学。贝克莱的"存在就是被感知"和叔本华的"世界是我的表象"只是表述上的差别罢了。但是，强调主体在认识中的决定性作用也是康德认识论的特征。至此，叔本华并未为哲学增加什么新的东西，说他老调重弹，而且弹得并不高明也不过份。叔本华对哲学的真正贡献在于他赋予了"物自体"以完全不同于康德的内容，并以一个彻底的非理性主义者和悲观主义者的姿态使整个哲学史的面貌因之大变。

在康德，物自体尽管包括意志自由，但这与叔本华的意志毫无共同之处。康德的意志自由等于理性道德的绝对命令，这命令绝对排斥人的追求幸福的感性冲动，并具有一种乐观主义的色彩；而叔本华的意志等于非理性本能的生命冲动，这冲动以追求个人的幸福为目的，但是，由于这生命冲动所产生的欲求永无止境，因而它非但不能为人生带来幸福，反而使人类走向不可摆脱的悲剧。意志即痛苦，生命即悲剧是叔本华对哲学的最大贡献，康德哲学中认识论的悲观主义（二律背反）被叔本华生命化了。他认为意志就是不可遏止的盲目冲动，是人为自己的生存和发展而产生的本能欲求，欲求等于生命。但是，这欲求所达到的终点并不是近代的功利主义伦理学所坚信的幸福和享受，而是无法摆脱的痛苦。所以，生命是意志，意志是欲求，欲求是痛苦，生命也就是痛苦。因为一切欲求都是对生命匮乏的本能性反应，充实的生命不会有欲求。

欲求就是对自身处境的不满，不满就是痛苦。痛苦激发人去摆脱，去追求满足，但是每一个满足都是新的不满的起点，每一个幸福都预示着下一个痛苦的来临。人生就是这样一个被不满、匮乏所推动的过程，它永远不会终结，也就永远摆脱不了痛苦。只要你有欲求，就证明你在痛苦，欲求无限，痛苦永恒。因而，欲求愈高、愈充实、愈完美，人生就越痛苦，意志的最高境界不是幸福，而是痛苦。在宇宙中，所有的有机物都有某种程度上的痛苦感，但是只有在人类诞生之后，痛苦才获得了真正的生命形态，达到了自然界到目前为止所能达到的痛苦顶峰。而对于人类来说，感受不到痛苦的是庸人、蠢人，而天才和智者则苦难深重，越是杰出的人就越痛苦，最伟大的天才就是最深广的痛苦。欲求是一条永远可望而不可及的地平线，人生就是对地平线的追逐，痛苦与无聊的交替就是整个的追逐过程。人的最大悲剧就是他出生了。

更为深刻的是，叔本华认为人生摆动于痛苦和无聊之间，从来没有什么幸福，幸福的实质是无聊，而痛苦的实质是充实。幸福是欲求的满足，满足使生命失去了追求的动力，一旦目的达到，人就会静止下来，静止的直接后果就是无所事事。想要的都有了，人还能干什么，还想干什么。这也许就是法兰克福学派所说的“富足的疾病”吧。因此，宁可痛苦也不愿无聊，因为人的本性决定了他将永远运动，只要一息尚存，就要改变现状。在这个意义上，痛苦是对现状的一种超越、一种批判、一种反抗。在追求幸福的底层永远是痛苦，是生命悲剧。人从一出生，就被先天地抛入无边无际的痛苦之中，而无边无际就是虚无，也就是存在主义哲学所强调的人生必须面对虚无。而追求幸福的结果都是痛苦，这难道不是一种二律背反的荒

谬吗？不是剥去了宗教装饰的“原罪”吗？圣·奥古斯丁是现代生命化哲学的远祖。

必须强调的是，在叔本华以前的所有哲学都具有某种程度上的乐观主义色彩，而叔本华则是第一个彻底的悲观主义哲学家。乐观与悲观，作为完全相反的两种人生态度对于生命的意义要远远超过哲学上的一切分歧。它们不仅标志着两个哲学时代，更重要的是代表了两种价值观、两种生存方式的差异和冲突。既然以前的哲学史上充满了乐观主义的气氛，既然从叔本华开始，悲观主义的阴影便笼罩着现代哲学及至整个时代，那么就必须承认叔本华为人们审视世界和反省自身提供了一个新的角度、新的生存方式。正象相对于哲学史上的绝对主义而言，相对主义是一种新的思维方式和生存方式一样。从悲观主义、从痛苦、从罪恶的角度去观察，肯定会发现被乐观主义、被幸福、被至善所掩饰起来的新大陆。

另一片新大陆是叔本华从与理性主义相对立的非理性主义的角度发现的。他从生命意志出发，认为理性和知识仅仅是生命意志的客观化发展到高级阶段才出现的，是个人为了满足欲求的一种工具和手段。人类所面对的作为现象的表象世界是随着理性的出现而出现的，因而，作为工具和手段的理性非但不能帮助人类直入生命意志本身，反而常常将人推进表面的表象世界之中，使人类先天具有的意志直观被压抑、被歪曲。换言之，意志以及由此而产生的直觉洞察力、领悟力才是发现真理的人类天赋，而理性不过是在此基础上产生的一种辅助性工具，而且是一种常常将人导入迷途、虚假之中的手段。真正基于生命的悲剧体验的直观认识，一经理性的介入就会在某种程度上误入歧途。

好在，人类既然不能指望理性和科学把人引向真理，那么就会寻找其他的途径，而这条道路是从出生之日起就与人类相依为命的艺术。理性与科学是人类认识外部自然，也就是把握现象界的工具，而情感与艺术则是对内体验人本身，也就是把握本体界的工具。艺术与人的生命直接相连，无需借助任何媒介便能进入生命的底层。叔本华认为，艺术的直观使人完全进入一种忘我的沉浸境界，完成人与自身生命之间的最内在的直接交流。直观者和直观本身，也就是我们所说的主体与客体完全融为一体。这就不仅是把握真理，而且是暂时摆脱永恒的生命痛苦的方式，因此，认识真理与摆脱痛苦是同一的。艺术就是人的生命要超越痛苦的冲动的形式化。也许德国人的生命就本能地具有一种音乐的素质，它不仅产生过第一流的音乐家，而且产生了象叔本华、尼采这样的第一流的音乐鉴赏者。叔本华和尼采对音乐所作的精辟分析不是理论，而是审美体验。爱音乐和能够欣赏音乐在我看来就是生命本身的活力，音乐在时间中的流动以及转瞬即逝的性质，就是生命的永恒运动以及不断更新的对应形式。音乐紧紧抓住时间，时间就是生命的内在感受。曲调中的节奏快慢松弛、旋律起伏曲折、和声的烘托陪衬，把生命本身的欢乐与悲哀、紧张与轻松、上升与下降、前进和后退、冲突与和谐表现得淋漓尽致。但是，我不能同意叔本华关于通过艺术可以摆脱痛苦的观点，也不能同意尼采关于悲剧的沉醉使人类走向大同的看法。我认为，艺术不是为了摆脱苦难，而是为了更深切的体验苦难；悲剧不能引人走向大同，它只是把冲突、分裂、毁灭呈现给人类。审美的沉浸、忘我与其说是摆脱苦难和走向大同，不如说是更深入地使全身心沉入那冲突、分裂的苦难之中。它不

是让人明白自身的悲剧，而是让人在一个虚拟的幻象中亲身经历自身的苦难。叔本华、尼采的艺术观或许能解释一部分古代和近代的艺术，但是肯定无法解释现代艺术。看看那些具有代表性的现代艺术家的自白，很少有人认为艺术创作是为了摆脱苦难的。恰恰相反，他们认为艺术应该把苦难以及对苦难的体验推向极致。

其实，叔本华所强调的这种非理性直观在每个时代的哲学中都曾受到过不同程度的重视，而且大都是非常出色的哲学天才——柏拉图、圣·奥古斯丁、笛卡尔、斯宾诺莎、康德等。只不过叔本华使之更突出地呈现于人类的面前罢了。这种直观既超越感性(感性认识)、又不依赖于理性，既不能由经验证实、也不能由逻辑推出，它似乎象上帝，处在时间和空间之处，也就是有限之外，尽管我们至今从理论上还说不清这种神秘的能力的根源、结构、功能、存在方式，但是它的存在以及它在人的创造性活动中所发挥的核心作用却是肯定的。

尽管叔本华的哲学在形式上仍然是传统形而上学的一元本体论，尽管他象传统的哲学家们一样过于重视整体、普遍、统一而忽略了个体、特殊、分裂，尽管他认为通过艺术和彻底的禁欲主义能使人或暂时或永恒地摆脱和超越痛苦的现实人生，尽管他由悲观主义而赞赏一种逆来顺受的、认命忍从的人生哲学，但是这一切与他对现代文化的贡献相比都是次要的，悲观主义和反理性主义这两个相互联系的全新观点为现代人展现了一种新的人生气象。

叔本华之后，爱因斯坦对哲学的影响使叔本华的一元决定论的悲观主义、非理性主义提高到多元决定论的悲观主义、非理性主义。相对主义的宇宙观和人生观使叔本华的永

恒超脱破产了。尼采和克尔凯戈尔又把个人至上带进了现代哲学，这样叔本华的抽象的普遍的痛苦和非理性便有了具体的个体基础。我认为，尼采与叔本华之别主要不在于乐观与悲观之分，而在于整体与个体之分，更在于两种不同的生存方式之分。叔本华的哲学在形式上仍然因袭着学院派的理智方式，而尼采哲学的一切方面都是非理性的方式。康德仅仅是在叔本华的理论中生命化了，而尼采的生存方式本身就是生命化的个人至上和非理性。在这点上，尼采之于现代的意义如同卢梭之于近代的意义。叔本华是理论上的新角度，尼采是行动上的新方式。叔本华说：表象与物自体之间存在着现象与本质之别，意志是生命的本源；尼采说：现象就是本质，权力意志就是生命行为，个体就是宇宙。

叔本华与他以后的生命化哲学之间还有一种重要的区别：尽管叔本华发现了痛苦就是人生，是生命运动的动力，但是他的痛苦在终极的意义上是对生命的消极否定，他的虚无是对悲剧的一种超脱，是东方化的涅槃境界，是忘我、是人与宇宙合一。而他以后的生命化哲学认为痛苦和虚无尽管是对人生的否定，但却是一种积极的否定，生的意义是因为人意识到了痛苦、死亡，也就是意识到了虚无。虚无不是对痛苦的超脱，而是人生的前提和背景，只有面对虚无才是面对生命的价值。虚无是一种沉入，向生命底层的沉入。换言之，人无法超脱痛苦，那么就应该正视而不是逃避痛苦。人不应该认命忍从，而应该肩负着痛苦向虚无抗争，即便永远痛苦，即便虚无包围着生命，个体也必须作出自己的选择。因此，在对待痛苦和虚无的态度上，叔本华发展了一种懦夫哲学，一种逃避人对自由的先天责任的哲学，而尼采等人发展了一种强

者哲学，一种面对自由、对自由负责的哲学。叔本华的最高境界是基督教精神和东方式的，尼采等人的最高境界是酒神精神和希腊式的。权且把这种区别称为消极的悲观主义和积极的悲观主义之别吧。

2·2 “此在”就是不可重复的个体

生命化哲学对传统的形而上学的反叛的第一步是本体论问题的转移。传统的形而上学所要研究的首要问题是抽象的共相、整体、本源、统一性等。而生命哲学则专注于具体的、特殊的个体以及其生存状况，研究特定情况中的特定的个体的动机和行为——“此在”。生命化哲学全力推进由康德提出的、被叔本华强调的“伦理高于科学”、“生命高于知识”、“价值高于真理”的观点。生命化哲学的两位先驱者克尔凯戈尔和尼采的哲学的最核心的内容就是个体。个体是哲学的起点和终点。尼采在《权力意志》中说：

> 个人是一种全新的东西、创新的东西，绝对的东西，一切行为都完全是他自己。①

克尔凯戈尔在《那孤独的个人》中说：

> 假使我战死之后而愿有一块墓碑的话，我只要刻上

① 《西方现代资产阶级哲学论著选辑》，商务印书馆1982年版，第19页。

"那个孤独者"几个字足矣。①

的确，在哲学被整体、统一、普遍主宰了几千年之后，才发现了所有的一切都是虚幻的，只有个人才是真实的。克尔凯戈尔把那些研究世界的本源、人的本质的哲学称之为"无用的哲学"。这种哲学忽略了真实的人是个体存在这一最重要的前提。在这样的哲学中所发生的一切论争都是与生命无关的抽象形而上学，无助于解决个人生存的具体问题。而真正的哲学应该仅仅以"孤独的个体"为研究对象。它应该使人自觉地意识到每个人的独特存在，意识到做一个人的意义是什么。每个人都应该用自我选择的自由去肯定其存在，以与公众的统一性相抗衡。无论地位多么低，无论财富多么少，也无论在大众眼中多么怪异，只要能守住个体的存在和自由，就是卓绝的英雄，被认定为疯子反而是一种荣幸。甚或可以说，个人就是克尔凯戈尔的上帝，每个人都应该以一种宗教徒面对上帝的虔诚和狂热，献身于一种只属于自己的独特的生活道路。也许有人会问：克尔凯戈尔不是信仰上帝吗？既然上帝在，还会有个人和"孤独的个体"吗？不错，他的哲学充满了宗教式的激情，但是他的上帝不是中世纪神学中的那种属于所有人的神，而是每个人自己的神，是康德所说的那种每个人只为自己创造的神。与其说克尔凯戈尔信仰上帝，不如说他以对上帝的虔诚和热情关注个人。上帝的启示只向个人显现，上帝的声音只有个人能听到，只有个人单独面对上帝才能领悟神的秘密。一句话，上帝就是你自己：

① 《祁克果(即克尔凯戈尔)人生哲学》，1963年香港版，第62页。

> 基督教就是精神，精神就是内在性，内在性就是主观性，主观性本质上就是激情，而激情达到了高峰就是对一个人的永恒幸福的极其无限的、个人的、强烈的关心。①

克尔凯戈尔在《非科学的总结性书后》中写下的这段话意在强调：人对上帝的宗教体验决不能为他人所共享，这种体验必须具体地、内在地只属于个人，成为一个基督徒就是成为一个人。

尼采之所以被称为现代狂人，就在于他作为一个哲学家和作为一个人都是独一无二的。他认为哲学就是探讨怎样使一个人变成一个独特的人。他的"超人"便是与整个社会相对抗并以个人独有的活力击碎社会统一性的强有力的个人。"超人"首先是一个独特的人，独特的人才有力量，他主动地以自己的独一无二的价值使自己从众人中分离出来，去实现自身的自由。我认为，"超人"不是类似上帝的实体，而是自由的个人，他所要超越的仅仅是众人与社会的规范。谁能做一个独一无二的自由人，谁就是"第一流的人"，是"超人"。尼采抛弃了一切所谓的学术问题，把自我发现和自我完成作为一个哲学家、一个活生生的人的最高生活目标。无论你想什么、做什么，你都应该成为你自己。培根相信"知识就是力量"，这是相信普遍性、统一性的力量。而尼采只相信"独特的生命就是力量"，这是相信个体性、特殊性的力量。两种力量之间的差别从一个角度反映了两个时代的哲学之区别。在尼采的眼

---

① 转引自《理想的冲突》商务印书馆1983年版，第179页。

中，从来就没有什么教育者，一切有用的教育都是自我教育。教育不是让人相信他个人之外的东西，而是让人发现他自己。在《查拉斯图拉如是说》中，他告诉人们永远要争取做第一流的、超越众人之上者，所以每个人首先应该通过各种途径走向自我发现，受教育就是自我发现的途径之一：

> 你们说，你们信仰查拉斯图拉，但是，这于查拉斯图拉有什么关系！你们是我的信徒；但是这于一切信徒又有什么关系！你们还不曾找寻自己：你们先找到了我。一切信徒都如此；所以一切信徒都不值什么。现在我命令你们：忘我了我而找你们自己；我等到你们都背叛了我的时候，我再回到你们这里来。①

然而，做一个独特的人并非易事。克尔凯戈尔和尼采都强调：每个人只有通过自己的努力，通过和各种同化相对抗，通过孤独和痛苦的内心体验，才能成为真实的个人。换言之，做一个人的意思并不是活着，活得安逸、省事、一帆风顺，而是活得独特、活得危险、艰难、曲曲折折。

对个人，克尔凯戈尔和尼采象一团灼热的火，是献身于独一无二者的激情。这团火、这激情在存在主义哲学中燃烧成弥漫世界的烈焰，焦灼着大地、天空、海洋和每个人的心灵。“存在”，这个从古希腊到黑格尔都与普遍、统一、抽象息息相通的哲学范畴，在存在主义哲学中变成了具体的个人的存在和自由。康德的“人是目的”变成了“个人是目的”。存在是个人的，

① 《查拉斯图拉如是说》，文化艺术出版社1987年版，第91—92页。

选择和行动是个人的，真理和价值是个人的，成功与失败、幸福与痛苦是个人的，一句话，自由以及对自由的责任是个人的。自由就意味着个人对自己的思想、决定、选择、行为负责，也就是自由的个人先天地被判定对自由负责。存在主义的第一位代表人物海德格尔是现象学大师胡塞尔的学生，但是他把老师解决认识论问题的现象学方法变成了对本体论的解释学方法。而对于海德格尔来说，本体或者说哲学研究的核心对象是"我存在"而且"必须存在"。胡塞尔的现象学意在为科学认识提供方法，而海德格尔的现象学则旨在解释人的存在及其方式。海德格尔深受狄尔泰的影响。狄尔泰认为研究人不能做任何超验的假定，只能从人的"现存在"出发来对这种"现存在"作出解释。由此出发，海德格尔认为个人的存在优于其他一切存在，是一切其他存在的根据。唯其从个人存在出发，方能解释其他存在。而对个人存在的解释却完全不依赖于其他存在，个人的存在只有通过其存在自身才能被把握。也就是，通过自己发现自己。因此，哲学只能以个人的存在为出发点。科学、逻辑、哲学以及一切有关真理的知识之所以存在，是因为有以个人为基础的人的存在。在人存在之前和之后无真理可言，人高于真理，真理是人的存在的工具。个人的存在象一扇流通空气、摄入阳光的窗子，探索者只有通过这扇窗子才能发现一切存在。因此，海德格尔认为，"存在"不能象传统哲学那样被分为现象的或暂时的存在和本质的或永恒的存在。而是以个体存在为核心，存在就是本质，瞬间就是永恒。因为个体存在的独一无二规定着自身的本质，个体存在的不可重复使之具有永恒性。传统哲学对本质和现象的区分必然导致普遍与特殊、抽象和具体、共在与个体存在之间的决

定论关系——从特殊的具体的个体存在中人为地提升出一种普遍的、抽象的共在，以决定个体存在。这是对人的形而上学式的歪曲，是用僵死的理论来代替活生生的个人。所以，海德格尔认为个体存在先于一切理论规定，它只与自身相关。哲学就是将人们引向这种结论：它存在在此时此地，又随时可能存在于彼时彼地。他对"本然的存在"和"非本然的存在"、"实存"与"现存在"之间所作的区分，没有本质与现象之别的意思。而是指人的现在存在和建立于此之上的诸种可能的存在。换言之，非本然的存在是人的现状，本然的存在是人的未来可能性，现状的非本然性在于它随时都要改变，要被人的新的选择所超越；可能之所以是本然的，就在于它规定着人的存在不是固定不变的，而一个充满无限可能性的向未来开放的运动过程，是对人的现存在的超越。可以说，在海德格尔那里，"存在"就是由每个人的特殊的气质、经历、体验、情境所构成的开放性的个体存在，是由现存在向实存的运动，其终点是死亡，也就是"无"。死亡之所以对人生意义重大，不是因为它是人类整体所面临的问题，而是每一个体所必须面临的问题。死亡并不威胁抽象的人类，只威逼具体的个人。生命之意义在于：每个人由"现存在"出发面向实存，也就是面向未来的死亡和无，必须作出只属于自己的选择。对于每个人来说，死亡不可选择，但是怎样去死、即死亡的方式则可以自由选择。怎样死就是怎样生。因此，海德格尔的存在就是个体走向死亡的过程。

雅斯贝尔斯在许多具体的观点上不同于海德格尔，但在强调存在即个体的这点上则是存在主义哲学一以贯之的主题，取消了个人，就等于取消生命化哲学。海德格尔是从存

在主义与传统形而上学的区别的角度来进入对个体存在的解释学阐明，而雅斯贝尔斯从对科学与哲学的区别的角度肯定个体存在。他指出：科学知识是普遍性的学问，其结论的真理性对任何人都有效，但是科学只面对非生命的对象，当它转而应用于说明生命现象、特别是人的时候，便把实际存在的活的个体抽象化、一般化、僵死化了。通过科学知识，人失去了个体的具体存在、失去了独一无二性和活力，变成了可以等量或等质交换的物，在人与人之间，科学划了一个等号，就象在两个数字之间一样，也象进入市场的货币、商品一样。科学应用于人的领域必然导致人变成东西。而哲学是个别性的学问，它所面对的研究对象仅仅是非理性的、不可重复的个体。这种个体在历史上只出现过一次，他是时间中的唯一一瞬，是空间上的唯一一点。他存在，便意味着一种不可被剥夺的独一无二的可能性，意味着他的降临为世界增添了一个与众不同的生命。每个人都是这样的生命、都具有这种可能性，关键在于能否进行自我选择。雅斯贝尔斯的所谓“世界探源”就是要把在科学的普遍性和社会的整体性同化下，被变成随便替换的我解放出来，其宗旨是启示每个人向自己敞开他自身的潜在可能性，提醒人们时刻意识到个体的确定性就是个体自由。

雅斯贝尔斯在《论自由的危险和机会》中说：只要人是活着的，人的前途就永远取决于人自己。①从这种自我拯救出发，雅斯贝尔斯认为，不必反对宗教，因为宗教的拯救是上帝只通过个人自由向个体宣布启示；也不必反对哲学对形而上学的拯救，因为哲学的拯救并非接受一种总体性的形而上学，

① 《存在主义哲学》，商务印书馆1963年版，第233页。

而是在每个人各不相同的、不可替代的、只服从于个体自我的哲学探讨中才存在着拯救。他反复强调，必须使每个人意识到：无论是对于历史和时代的时间而言，还是对于民族和人类的空间而言，我都是一个特殊的、无法重复的个体，我必须永远通过我自己的内在的选择和行为来争取我的自由。人作为存在，通过他只依靠自身所作出的独一无二的决定，突破一切封闭性。

在存在主义的哲学家中，萨特是最接近世俗的一位，也是最彻底的无神论者。存在主义哲学的一切最重要的观点通过萨特而进入生活之中。他的哲学不仅通过其理论著作公诸于世，更通过他的剧本、小说浸透人心，通过萨特本人的生活方式达到街头巷尾。他承认海德格尔等人把“存在”解释为具体的个体存在的观点，并借助于胡塞尔的现象学还原法，把人由抽象的本质共在还原为具体的现象个体。人既没有由自明概念出发的先验本质，也没有从经验中抽象出来的本质，从来没有。个体的独特存在就是一切，所谓“存在先于本质”是说在存在的后面、里面什么都没有。存在就是存在，不决定于任何普遍必然性。存在就是特定情境中的特定个人(行为)。在《苍蝇》这部戏剧中，当主神宙斯要求奥勒斯特放弃自由、悔过自新，以求宽恕之时，奥勒斯特回答：

> 我知道，我对自己是陌生的。我超乎寻常，违背情理，既无辩白，也无别的依靠，只有靠我自己。但是，我不会回到你的法律管束之下，我已被判处为没有别的法律可循，只能遵循我自己的法律的了。我不会回到你的大自然中去，大自然里已划出了千条道路，条条都通往你那

> 儿，但是我只能走我自己的路，因为，我是一个人，朱庇特，每个人都应该闯出自己的路。大自然厌恶人，而你，至高无上的诸神之王，你也厌恶人类。①

在这里，人既不受制于自然的必然，也没有被上帝指定的命运，人是什么、能够成为什么完全取决于每个人自己，这就是自由。自由是先天的，人一出生就被判定为必须自由，人没有选择不自由的自由。更重要的是，自由之路不是一条人类共享的道路，而是无数条个人选择之路。哲学就是要提醒人们：具体个人的存在，先于任何理论对人所作的本质概括。人也决不能按照理论概括所规定的本质去生活，而是用自己的每一行动、每一体验、每一激情、每一思考去选择个体的存在。不是本质创造和规定人，而是人的个体存在不断地用行动创造自己的本质。在萨特看来，我不是抽象之物，我就是我拥有的世界——我的房屋、烟斗、书籍、汽车、恋人、思想、感情。“存在先于本质”就是自由先于本质，因为自由就是每个人与生俱来的存在，它使人的存在成为可能。本质决定于人的自由，而不是相反。正因为世界是我的世界，所以在世界上我选择我自己，而选择就是发现世界和创造价值。在萨特那里，发现与创造世界不是理论或知识，而是自我选择的行动，是创造价值（在这里，能看到马克思的行动与实践的哲学对存在主义的影响。区别在于：马克思把行动放在大众身上，而存在主义把行动落实到个人身上）。个人是世界的发现者和价值的创造者，并对自己的创造负有完全的责任。

---

① 《萨特研究》，中国社会科学出版社1981年版，第247—248页。

"自在的有"与"自为的有"的主要区别之一就在于:"自在的有"是既不选择又逃避责任的人，他通过依赖他人、没入群体而欺骗自己，是"不老实的人"。"自为的有"是既自我选择又对选择的后果完全负责的人，他通过把别人变成对象而使自己成为主体，是"老实的人"。人之所以是价值的创造者就因为人的先天自由决定了他只能在毫无帮助的情况下去自我选择，而选择就是献身于某种自己认为有意义的价值。因此，一切价值都是相对于我自己，任何人也无权或强迫、或诱惑我献身于某种价值。在萨特看来，自由即选择、选择即创造价值，价值即责任。自由的人必须对自己负责。人生最有意义的是自我选择，那怕这选择非常危险、荒唐、乃至错误。而最无价值的是既不选择也不负责。萨特最讨厌这种人:

> 他是在选择岩石的万古不变和坚不可摧性，选择象服从首领的战士那样的不负任何责任——而他并没有首领……总之，他选择了那种现成的、不能问的、莫名其妙的"好";他不敢正视它，因为害怕被迫去议论它，去寻找另外一个"好"。①

服从于他人的不负责任，现成、省力、安全，不必付出内心痛苦的代价，但是这种人却以放弃自由为代价，以自我欺骗来换取这个"好"。他不是自己为自己打开通向自由的门，而是被别人引入某种本来不属于他的生活。这样的生活，即便再"好"也无意义。

---

① 转引自《理想的冲突》，第241页。

然而，人不是生活在虚无一物的空旷中，而是生活在世界上、生活在人们、也就是他人之中。研究个人就必须涉及自我与他人、个体与群体之间的关系。生命化哲学是在全力肯定个体存在的前提下来理解个人与人们之间的关系的。生命化哲学认为，虽然个人必然被抛入环境或既定的现实——他人——之中，虽然个人不能不与人们发生某种关系，但是这决不会是一种心心相印的和谐，而是在根本上无法沟通的冲突。个人并不是宿命式地成为人们中的一员并受制于社会的同一化。毋宁说，人们为个人的自由设制了阻碍，正因为有阻碍，争取个人自由才显得有活力、显得可贵。个人被判定为自由，这意味着个人被判定要通过与他人、人们、社会的较量而获得自由，意味着个人必须以自身的力量去对抗来自他人的威胁，去粉碎社会现实强加于个人的规范、法则、意义和价值。尽管这种对抗常常以失败告终，但是关键不在于对抗的结果如何，而在于对抗本身、对抗过程就是自由本身、就是个人争取自由的过程。或者说，个人与他人、与社会的对抗就是人的存在和自由的标志。一方面，个人要冲破强加于他的一切既定现实而选择自己的价值；另一方面，人们要同化反抗中的个人，将个人纳入大众化的统一模式中。个人希望自己的生活只属于自己，越独特越好；人们则要求个人从属于共同的生活，越一般越好。在这种个人与人们所进行的自由和反自由的对抗中，生命化哲学毫无保留地站在个人一边。在克尔凯戈尔的哲学中，与"孤独的个体"相对立的是"公众"。而"公众"则是虚幻、怯懦的别名。"公众"既不是时代和民族，也不是社会的组织、集团。"公众"并不实际存在而仅仅是个抽象的符号而已。"公众"所做之事，并非真正的"公众"所为，而是几个或

更多个个人所为。个人做事打着“公众”的旗号，要么是欺骗，要么是怯懦，要么是以欺骗来掩饰怯懦。克尔凯戈尔在《作者对自己作品的看法》中说：

> 哪儿有公众，哪儿就有虚伪性；……即使每一个私下里各为自己的个人掌握了真理，但是，一旦他们全都聚集在一个人群里，——一个任何有决定性的大事都由它解决的人群，一个进行表决的、吵吵嚷嚷的、喧声震耳的人群——，那么，虚伪性就立即显示出来。①

凡以“公众”的名誉行事者，都是不相信自己的力量的弱者，他们为掩饰其无能而创造了“公众”这个貌似合理的名词。在这种掩饰的背后，是既无自主性又没责任感的一堆人。他们把成功封给“公众”，更把失败推给“公众”，似乎一切都与我无关。因此，“公众”是一切，又什么都不是；它拥有万事万物，又虚空无物。换言之，作为抽象名词，“公众”是一切，而作为实际存在，公众是空无。克尔凯戈尔由此认为，“公众”是非存在、非真实。但是，“公众”却是一种以欺骗为核心的同化力量，作为真实存在的个人要想坚持自由，就必须抗拒公众。尼采对公众的抨击比克尔凯戈尔还要激烈，不仅在理论上，而且在生活中他是现代世界中少有的反抗公众标准的人。他认为公众是规范、既成现实、固定不变和平庸的同名词。想当公众的一员是最容易的。不用自我思考、自我判断、更不用自我决定和行动。只要你愿意，就能够不费吹灰之力地接受流行的

① 《理想的冲突》第177页。

文化、环境和别人早就为你安排好的命运、位置。你可以按照人人遵守的标准，跟着人群移动。这样做人，平静而无内心的骚动，安逸而无面临孤独的危险，省力而无拼搏的艰难，因为社会就是为了把价值赐给那些并不想有个人生活的平庸者的。而高贵的人则是对抗芸芸众生、不遵从流俗的强者。实际上，尼采对“主人道德”和“奴隶道德”的区分，决非带有等级制色彩的贵族意识，而是他阐述个人与社会之间的关系的理论范畴。“主人道德”就是一切由个人作主，不顺从任何人；而“奴隶道德”就是一切服从于他人，没有任何自主。前者要求人永远做超于众人之上、独立于世俗道德之外的第一流人，后者要求人永远做在众人之中，受世俗道德所左右的庸人。这样，尼采激烈地抨击了属于“奴隶道德”的品质：被称之为“善”的怜悯、容忍、仁慈、宽恕、温顺等。这是人失去自己、失去生命力的表现。要求宽恕、同情别人的人实际上是希望别人宽恕和同情自己，正象一位国王要求全体公民爱国实际上是要求大家爱他自己一样。而尼采高扬那些被称之为“恶”的“主人道德”：残酷、强力、竞争等。用尼采自己的话说，“主人道德”就是自己决定价值的能力，它无需别人的帮助和同意，只靠自己创造价值。在《善恶之彼岸》中他说：

> 高尚的标志是：决不想把我们应尽的义务降低为每一个人应尽的义务；不愿把自己的责任委之别人，也不愿别人分担；既考虑到自己的特权，同时也考虑到在自己应尽的义务中来行使这些特权。①

① 《理想的冲突》第196页。

这就是一个有能力自我创造、自我控制、自我负责的人。无论是善还是恶，无论是成功还是失败，都不与他人分享。让大家共同享受的道德在骨子里是让大家共甘苦，给所有人以幸福的道德是把痛苦也让所有的人承担。这种道德听起来颇为高尚，但它违反了起码的事实：每个人的幸福和痛苦是任何人无法分享和承担的，因为只有某人在经历他的幸福和痛苦，除此以外，没人再能经历。"分享"是弱者的乞求。幸福是个人的特权，痛苦也是。

海德格尔把与个人相对立的公众称之为"人们"。"人们"也就是非本然的个人。在这种存在中，一切个体的特性全部消失了，剩下的只有平均化的人。它把通向"实存"（个体存在的可能性）的方向遮掩住，逃避自我决断和自我负责，从而把"存在"变成非存在。海德格尔称这种被"人们"同化的个体是"不踏实的存在"。他把自己作为被人使用的物，也把别人作为自己操纵的对象。我不再把自己看成一个独特的存在，而是当作某种职业、某些职务。别人做什么，我也做什么，从而获得一种心安理得的慰寄。的确，没入"人们"无个性的安全境遇之中后，凡事都不用自己拿主意、想办法，是一种很舒适的生活。"人们"就是"我"，"我就是人们"，大家可以互相交换。"人们"的决定就是我的决定，"人们"的成功就是我的成功，"人们"的忠诚就是我的忠诚。"人们"的敌人和朋友就是我的敌人和朋友。海德格尔说这是"无人称"存在，就象某一类物件有一个共同的名字，而每个单独的物件不再用起名一样。与此相对立的是"本然的存在"——个体，也就是"踏实的存在。"在这里，人应该对抗"人们"的同化而成为自己。他不能逃避自我决定和自我负责，哪怕是痛苦的、动荡的。他不是物，而是个

有独特性的人。他不想驾驭别人，也不想被他人控制。他的生活目标不是为"人们"的幸福，而仅仅是完成独特的自我。他准备随时反抗一切有碍于个体自由的"人们"。他不想永生，而是承认自己必死，但他更懂得以什么方式在什么时候死是无法把握的，因而他要作为一个人而好好地活。"踏实的人"和"不踏实的人"的区别就在于：怎样面对"人们"，是独立于外，还是没身其中？是对抗还是顺从？海德格尔显然是肯定前者而否定后者。

雅斯贝尔斯虽然认为个人的存在必须置于人与人之间的交往之中，但他并不认为个人只有无条件地顺从社会才能存在。他虽然也主张"爱"，但他认为爱是一种冲突并通过冲突才能实现。与其他的存在主义哲学者相比，他关于个人与社会之间的关系的理论更富有时代感。他认为西方现代社会是一种以技术统一性的"平均化、机械化、大众化"为特征的极权主义，它使个性、自由变得日益不可能。更重要的是，技术极权导致了经济上的垄断和政治上的专制，在社会全面的技术化的控制中，个人成为无意识的牺牲品，一切人都将被卷进这架社会机器之中，被碾得粉碎，这些碎片已失去了任何人的特征。他在《新人道主义的条件和可能》中说：

> 在这种政治机器里，……人仿佛就是一张纸，仅仅是一份证明书、身份证、判决书、等级划分证件，就能使人获得幸运，使人受到限制，使人遭到毁灭；①

---

① 《存在主义哲学》，第237页。

因此，在这样的社会群体面前，要么独立于社会，作一个不依赖于任何社会支持的完整的个人；要么进入社会，充当支撑社会的一份子。存在主义的新人道主义就是要让人懂得，生存的意义和价值只在于争取自己的独立和自由。那些失去个体的人们被虚假的共性所欺骗，把普遍性作为最高价值，一发现与众不同，就会若有所失或惶惶不安。他们最害怕的是被抛弃。雅斯贝尔斯认为这是现代世界和现代人最可耻的堕落。

在存在主义的哲学家中，萨特对个人与他人之间的关系的看法也许是最激进的。他不仅认为个人与社会之间的对抗是个人价值之所在，而且认为人与人之间从来就没有平等与和谐，只有相互的征服。他在《存在与虚无》中专门论述了"为他的有"。他说："冲突就是'为他的有'的原意"。人与人之间的一切关系都是主奴关系。要么我把他变成对象、工具、物体，而我成为他的主体；要么他把我变成对象、工具、物体，而他成为我的主体。用萨特的话说，当两个人的目光相遇时，总要有一方通过把对方同化而使自己成为"自为的有"(独立的个体)，而使对方成为"自在的有"(失去独立性的固定之物)。因此，能否抗拒"他人的目光"便成为一个人能否保持个体自由的标志。"他人即地狱"就是说每个人都只能把别人看成是一种对我的自由的威胁。他甚至认为"恋爱"关系也是如此。爱情的双方总有一方要成为对象、物件或奴隶。正常的爱情是双方不断地互为对象和奴隶。爱情是冲突，是相互的自我贬低。希望被爱就是想把自己作为一个对象献给别人，或者把自己装扮成一个楚楚动人的对象来勾引他人。放弃自己、放弃主体性是希望被爱的结果。如果一个人在恋爱中永

远只坚持主动的"我爱"，而不希望"被爱"，他就始终是主体，是自由人。但是人不可能如此。他的"我爱"常常演变为"被爱"，也就是由主体变成对象。因此，"恋爱"关系象人与人之间的其他竞争关系一样，是一场无休止的搏斗，在这里人人都想消灭别人的个体性，但在同时又不自觉地消灭了自己的个体性。萨特说人与人之间永远不会有平等，近代伦理学中的既保持我的自由又尊重他人的自由仅仅是离开现实的抽象愿望，善良然而虚伪。他说：

> 于是，尊重他人的自由是一句空话：即使我们能假定尊重这种自由的谋划，我们对"别人"采取的每个态度也都是对于我们打算尊重的那种自由的一次践踏。①
>
> 因此人的实在无法摆脱这两难处境：或超越别人或被别人所超越。意识间关系的本质不是"共在"，而是冲突。②

小至一句话、一个眼神、一下抚摸、一次微笑或哭泣，大至一个讨论、一场战争、一次集会……只要在人群中、他人中，每个人都只能有两种可能的存在方式：为我的存在和为他的存在，也就是自由和奴役。人的价值就是抗拒他人的目光，摆脱奴役，成为自由的个体。

这一切告诉人们：从来就没有传统的形而上学中所一贯强调的所谓共同的、统一的、抽象的本质，也没有建立在这种本质之上的普遍价值和绝对真理。而只有具体的、相互对立

① 萨特：《存在与虚无》，三联书店1987年版，第527页。

② 同上书，第552页。

的、特殊的个体，以及建立其上的特殊价值和相对真理。哲学的出发点只能在这种不可替代、不可重复的个体存在之中。必须强调：没有两个完全相同的人，因而就没有两种完全相同的生活方式。我就是我，仅仅是我，无论是成功还是毁灭，我的事业都是他人的墓志铭，我的生存之路对于他人来说都是绝路。谁发现了自我谁就发现了世界，谁完成了自我谁就完成了世界，谁独立于社会之外谁就进行了一次成功的生命超越。如果说，在传统的观念中，越普遍、越抽象、越具有社会性就越有价值；那么，在现代观念中，越独特、越具体、越具有个人性就越有价值。

然而，必须指出，现代哲学中的个人至上与近代哲学中的个人主义有着背景和哲学深度上的差异。近代哲学中的个人主义是新兴的工业文明对衰老的农业文明的取代过程中的产物。它是对中世纪政治上的封建大一统和思想上的神学专制的反叛，是作为工业文明的理论支柱而与资本主义的私有制和民主政体同步的。这种个人主义与当时的社会现实处在协调的关系之中，是辩护主义哲学。因此，在理论上，近代的个人主义还不是把社会完全看成个人的对立面，而是在社会整体的制约下、也就是在“社会契约”的制约下来确立个人的价值，并把个人的最终解放寄托于一个终极的理想社会之上。同时，对契约关系中的个人价值的肯定主要着眼于经济的、政治的权利方面，带有浓重的功利主义色彩。换言之，近代的个人主义所肯定的个人一方面更侧重于人的物质的、肉体的享受，另一方面，是对理性人的全面肯定。而现代哲学中的个人至上是在后工业文明对日益显得衰老的工业文明的取代过程中产生的。它是对近代以来的科学和技术的至上主义及其极权倾

向的反叛，是与工业文明、科学理性相对立的。这种个人至上与现存秩序相对抗，是具有批判精神的超前意识。因此，在理论上，现代的个人至上把社会作为个人的对立面，在个人对社会的反抗中确立个人的价值。同时，对与社会相对抗的个人价值的肯定更侧重于文化的、生命的方面，是一种超功利的哲学。它深入到每个人的存在本身和生存方式之中，以一种生命还原的视角看待个人的价值和自由，并且更侧重于肯定受理性压抑的情欲生命本身，也就是进入了人的本体层次。在现代哲学中，只要独特，就无所谓善恶。换言之，现代的生命化哲学不是从理性的、社会的角度来看待个人的价值，而是从一种非理性、非社会、非整体的角度来看待个人的价值，也就是以一种超越性的纯个体标准来衡量人的价值。正象西方的现代美学要求用"纯诗"、"纯形式"来衡量艺术一样。因此，现代哲学中的个人至上相对于近代哲学中的个人主义来说就是一种纯哲学。

既然个人的价值只在于个人自身，而不依赖于任何外在的因素；既然个人只有突破"公众"、"人们"、"他人"的同化，才能确立自己的价值；那么，生命化哲学中的个人就永远是孤独的个人。因为社会和群体总是要求统一性、整体性、规范性，而个人的自我实现只能是冲破和超越社会之后的特殊性、个体性、自由性。从克尔凯戈尔和尼采开始，生命化哲学从来没有忽略过孤独体验对生命的重要性。无论是从个体价值的角度看，还是从人与人之间根本无法最终沟通的角度看，孤独都具有象自由一样的先天性。换言之，孤独就是自由者所必然产生的生命体验。尼采在《善恶之彼岸》中说过的一段话可以代表生命化哲学对孤独的看法：

> 因为孤独作为对纯洁性的一种崇尚的爱好和渴望，对于我们来说是一种美德，这种纯洁性认为人与人之间——"社会上"——的一切接触总是陷入不可避免的非纯洁性之中。整个社会总是使人以某种方式，在某地某时变成"平庸"。①

作为纯洁性的孤独显然是指个人对社会同化力量的对抗和超越。越个人就越纯洁，也就越孤独。但是，我想提醒一下：生命化哲学中的孤独之纯洁与中国古代哲学中的孤寂之高洁之间有着根本的区别。屈原式的"举世皆浊我独清"和尼采式的社会使人污浊的含义完全不同。我认为，二者的区别在于：屈原式的孤独是被动的、暂时的，而尼采式的孤独是主动的、与生命共始终的。孤独，不是被社会所抛弃并希望重新回到社会的被动孤独，而是主动地抛弃社会、从而超越社会的能动孤独，才具有个体自由的深度与价值。被动的孤独属于那些弱者、庸才和奴性人格。这种人格把在社会群体之中视为人的肯定状态，而把孤独视为非人的处境，因而，在被社会所抛弃之后（罢官免职、流放等），千方百计地要摆脱孤独，重新回到具有安全感的社会群体之中。"屈原放逐，乃赋《离骚》"，中国古代文人的忧患诗所吟唱的主要是这种被动孤独。对"高洁"的赞叹无非是一方面为了向社会、向众人、向君王证明我被抛弃是不合理的，应该让我重新回到众人、社会和君王的怀抱之中；另一方面是自爱自怜的自我安慰。即便是

---

① 《理想的冲突》，第197页。

那些主动引退，洁身自好，不与统治者同流合污的志士仁人，他们所对抗的也不是现存制度、社会整体本身，而是在他们看来社会整体中的堕落部分，是某些小人、奸臣与昏君。因此，以被动的孤独体验为基础的人格不具有个体自由的意义，只具有较高的整体意义。而能动的孤独却只依靠个人的生命力的全部起动，通过个人与社会的殊死拼搏才能取得。它是属于强者、天才、自主人格的心境。这种人格把置身于社会的安全感中视为非人状态，而把独立于社会之外的孤独视为人之所以为人的必需心境。不是被动地接受孤独，而是能动地创造孤独、寻找孤独，全身心地沉入孤独之中。而决不希望重新被社会群体所同化，并把与社会相协调视为个体生命的机械化、平均化，也就是非人化。尼采曾宣布：宁做酒色之徒，而不做正人君子。这就是他的"超人"。"超人"即主动地超越芸芸众生，始终保持着一种超前的孤独状态。如果真有那么一天，每个人都能获得能动孤独，那么人类将从此自由。然而，历史证明，能够争取到并保持住这种能动孤独的只有极少数天才，而且还不是一生的每时每刻，而是某时某刻。这又不能不使我想起卢梭的那句名言：人，生而自由，却无往不在枷锁之中。这或许就是生命与生俱来的二律背反，是人与人之间以及一切对抗的真正根源。

我相信，人最自由、也是最有价值的时刻，不是向全世界宣布：我是人类的代表；而是宣布：我是独一无二的个人，全世界只有一个，我不代表任何人，只代表我自己。也就是说，只有当你通过自己的存在内在地意识到自己是独立于任何人的个体之时，即意识到永恒的孤独之时，你才领悟了你的"存在"。

2·3 "此在"就是永不固定的虚无

生命化哲学对传统形而上学的反叛的第二步是：由固定之有进入变化之无。形而上学的全部梦想都是建立在这样一个虚构之上的：人有一个固定的本质，宇宙有一个永恒不变的实体，人类有一个最终的美好归宿，只要能够在精神上把握住这本质、这实体、这归宿，也就发现了终极的真理和至善，从而超越自身死亡的有限性，进入永生的无限性。对"理念"、"上帝"、"灵魂不死"的坚信就是对永垂不朽的坚信。换言之，传统哲学相信一个"固定不变的有"存在。古希腊的"原子"、"理念"也好，中世纪的"上帝"也好，近代哲学中"理性"、"经验"也好，都是这种"有"，方式不同，实质则一。虽然时有怀疑，但传统哲学只是怀疑以何为人的本质、认识的本源、宇宙的实体、人类的归宿更合理，而不是怀疑"人有固定的本质"这一命题自身，因为在他们那里，这一命题是自明真理。所以，截止现代哲学，古代与近代的哲学大都是以一种本质、一种权威、一种有来代替另一种本质、另一种权威、另一种有（例如用"上帝"代替"理念"，用"理性"代替"上帝"、用"经验"代替"理性"）。换言之，传统哲学的发展是在寻找固定之有的心理背景中展开的，因而也就无法真正地突破形而上学。休谟式的怀疑主义在传统形而上学的强大阵容之中，犹如空谷之音。

现代的生命化哲学与传统哲学的最根本的区别之一，就是把"固定之有"变成了"运动之无"。"虚无"首先标志着一种现代人所特有的休谟式的彻底怀疑主义，它指向了对人本身

的怀疑，即怀疑人是否有固定的本质。在这种怀疑的审视下，人由“本质”变成了“现象”，由“固定”变成了“运动”。叔本华、尼采的“意志”范畴尽管有极大的差别，但是在强调“意志”的永恒运动上则是一致的。用尼采在《权力意志》中的思想来概括就是：意志是一种不知满足、不知厌倦、不知疲劳的迁化——我这个永远在自我创造和自我毁灭的酒神世界。① 这种“迁化”永远不会停止，直到死亡，而死亡也是“无”。在柏格森的直觉哲学中，生命是永恒的绵延，是时间之流的不停运动，这运动无始、无终、无方向，仅仅是运动。过去、未来、现在并没有固定的秩序，而是在生命的绵延中相互交融、浸透，你中有我，我中有你，这就是那永不停息的生命冲动，它能冲决一切堤岸，詹姆士的心理学所揭示的“意识流”，也从意识特性的角度证明了人的生命处在一种不断的运动中。它无始无终，不固定、不静止。在时间的参照下，前一刻不同于后一刻。过去的永不复返，未来的难以预料，而现在永远是处于随时变化的瞬间。没有固定的现在，现在只是过去与未来的连接点，是随时变成过去、随时面对未来的瞬间存在。而未来，除了死的确定性、必然性和不可超越性之外，一切都不可知，连何时死、以什么方式死也是不确定的。在存在主义哲学中，反本质主义的倾向得到了深化的表达。海德格尔认为“存在”就是“存在”，它是一种自我呈现。萨特认为除了“存在”什么也没有，正象在物理学中除了物理现象外什么也没有一样。也就是说，胡塞尔干脆用括弧把“物自体”划出去，只留下现象。存在主义用现象学的方法把握存在，认为存在就是一切。萨特在

① 《西方现代资产阶级哲学论著选辑》，商务印书馆1982年版，第23—24页。

《存在与虚无》中对此的表述极有代表性：

> 显露存在物的那些显象，既不是内部也不是外表，它们是同等的，都返回到另一些显象，无一例外。……它也不表明它自已背后有什么东西：它只表明它自身和整个系列。因此，存在和显现的二元论在哲学中显然不再有任何合法的地位。显象返回到整个显象系列，而不是返回到某个把存在物的整个存在吸收到自身中的隐藏着的实在。……现象是什么，就绝对是什么，因为它就是象它所是的那样的自身揭示。我们能对现象作这样的研究和描述，是因为它是它自身的绝对的表达。
>
> 在此同时，潜能与活动的二元性也消失了。活动就是一切。在活动背后，既没有潜能，也没有"潜在的持久性质"和效力。……显象并不掩盖本质，它揭示本质，它就是本质。[①]

萨特等存在主义者的观点显然来自现象学。应用现象学家舍勒尔认为，实体决不是超越于行为之上或处于行为背后的某种东西，而是只在实际行为的过程中，并在这个过程中自已显现和体验自已。人的每一个行为都是完整的，从一种行为到另一种行为，人在整体上发生变化，而决不是有一种始终不变的本质主宰着这变化。现象学方法的核心内容是让现象进行纯粹的自我显现。海德格尔也说过："现存在的本质在它的实存之中。"在这里，存在就是它的自我显现，存在的运动是自

① 《存在与虚无》，第1—3页。

我决定。存在的本体论意义并不在于它的背后有种固定不变的本质，而是它本身就是本质、是运动。存在在自身运动中不断地抛弃、超越存在自身，进入新的可能性之中。所谓"现存在的本质在它的实存之中"，就是指存在的不断面对新的可能性的特征。存在不仅仅是"现存在"，而且包括更多的内容，即无限的可能性（实存）。人的存在就是不断地由现存在走向实存的过程。人不仅从现存在中理解自己，更在实存的种种可能性中理解自身。人无本质，即是指人不固定，每时每刻都处在"尚未完成"之中，他必须不断地超出当前的存在状况，最后是超越一切现存在而走向"无"，无是无限的可能性。即便死亡是必然的，但是何时死和怎样死却有无限的可能。因此，在海德格尔看来，人是一个不断地"虚无化"的过程，它总是在半途中与死亡相遇，永远达不到终点。由此出发，海德格尔对时间的三维性作出了自己的独特解释。生命运动的尺度是时间，传统的机械时间观都以过去、现在、未来来划分时间，而现代的相对时间观则打破了这种固定的划分。柏格森的时间观是现代生命化哲学的时间观的起点。他把时间与生命的绵延联系起来，把三维时间不是作为单纯的线性关系来理解，而是作为相互渗透的有机整体来理解。现在中包含着过去和未来。而海德格尔从他的存在对自身的不断超越、存在的可能性的观点出发，认为对于个体生命来说，尽管其存在的时间结构是"依附于某物的"过去、"在世界中的存在"的现在和"先于自身的存在"的未来，但是，时间的顺序不是过去、现在，未来，而是未来、现在、过去。未来的无限可能性和死的必然性所构成的虚无作为现在的背景激发着人们对现在的理解和对过去的选择。未来通过对现在的威胁而选择过去，过去是什么

只取决于人基于对死亡的态度所作出的现实选择。应该说，这种新的时空观是基于对人的生命的新理解。它在大量的文学作品中得到了完整而生动的体现。特别是马尔克斯的《百年孤独》，就是从未来的视点来描写现在和过去，马孔多的人们都在面对死亡之时开始了现在的生活和对过去的回忆。换言之，当一个人不是把自己作为单纯的现实性、而是作为未来的可能性来理解时，未来肯定介入现在的生活。如果说，康德哲学对时空的主观性理解还只停留在认识论、即真理的问题上，那么，现代的生命化哲学的时空观则进入了运动的价值论，即生命意义之中，具有一种远远超越理智分析的体验深度。它与爱因斯坦的相对论相呼应，从时空观上使传统的形而上学之“有”，变成了现代之”无”。

雅斯贝尔斯用存在的历史性来解释超越。历史性是指现存在的暂时性，也就是现存在的发生、发展、消亡。尽管人的存在每时每刻都是现存在，但是又每时每刻都无限地超出现存在。从这个意义上讲，存在只存在于与超越性的关系中。人一方面在孤独之中自己做出当下的决定，同时又必须超出当前所知道、所相信、所选择的一切而面向未来。这种现存在与自身的超越性之间的冲突构成人的内心紧张，它是保证存在能够不断进行超越的必需的内心状态。而且，未来的可能性对超越性的关系不是单一的、终极的，即不是指向舍此无他的绝对未来，而是开放性的多元超越，是暂时性。雅斯贝尔斯认为：单一的、终极的超越不是真正的超越，因为这种超越是固定的，而固定的东西永远不会有高度。只有刹那间的飞跃才具有高度。在这一个个由瞬间超越所构成的多元存在中，没有任何固定的本质。雅斯贝尔斯对存在的时间的深刻理解在于

他所提出的瞬间性。在时间中、历史中，存在者是在经历一个个完全不同的瞬间性，每一存在同时也是非存在，其临界点在时间上只能用瞬间来表示。也就是每一存在都在瞬间中超越自身，走向新的可能。所以，任何在时间中历史性地存在着的存在，都内含着现存在和可能存在，也就是存在的瞬间性中内含着过去、现在和未来。只要保持住存在的每个瞬间的独一无二性，这瞬间便因其无法重复而超越历史成为永恒。存在的瞬间性就是生命的无本质性，不断地变化、运动是存在的特征，存在没有时间的尽头和历史的终结，只有不同的瞬间所规定的不同本质。

这种存在的不固定性在萨特哲学中被描述为"自为的有"。如果说，"自在的有"永远是某个东西，是固定不变的，而且它无法改变自身，只能永远是一个东西。而"自为的有"则永远不是什么东西，它只是处在不断地要成为什么东西的过程中。"自在的有"没有成为、更没有过程，它一出现就永远如此。如果说"自在的有"是固定的有，那么"自为的有"就是无。萨特认为只有人的存在是"自为的有"，而"自为的有"既然永远处在形成某种东西的过程中，那么作为"自为的有"的人就无本质。人是其所不是，这就是"虚无"。存在先于本质是由这种"虚无"造成的。在《存在主义是一种人道主义》中萨特说：

> 我们说存在先于本质，是什么意思呢？意思就是说，人首先存在，碰到他自己，在世界上冒出来，然后才给自己下定义。如果说存在主义者心目中的人是无法下定义的，那是因为人原来是个"无"。他什么都不是，等到后来

> 才是他把自己造成的那种人。所以人没有什么本性，因为没有什么上帝怀着人性的概念。人就是人。①

因此，人被理解为一种空洞、一种匮乏、一种要求、一种愿望。他要用自己的行为去充实、去寻找、去确立，去使自己由"不是"转变为"是"，但是，终极意义上的转变是不可能的，人永远处在由"不是"向"是"的过程中。我不是我自己，是说我不是我过去已经是的、现在成为是的那个自我。我既不是固定在过去、也不是固定在现在的那个是，而是未来的未完成的"不是"。所谓自由，其意义之一就是我可以永远面向未来，在多种可能性中超越我过去和现在的"是"。未来的不可知非但不是否定性的，反而是肯定性的，因为不可知给我以探求的渴望和动力。如果一切都可知，那我也就固定在可知的结论之中，成为一个僵死的"是"。自由就是那个激励人去不断地创造自己的"有"的"无"。自由之"无"是对任何企图使我固定的有的突破。

总之，生命化哲学通过对人自身的怀疑，发现人没有固定的本质，人永远处在活动中，人是一种过程，一种没有任何固定性的"虚无"。

既然人本身是没有本质的"虚无"，那么与人发生关系的一切也必然是"虚无"。"虚无"在生命化哲学中的第二种含义是指世界"无规律"。人没有固定的本质，世界也没有固定的规律，因为规律是相对于人而言的。规律以及由此生发出的真理都不是宇宙本身所固有的或上帝恩赐的，而是人的发现、选

---

① 参见《存在主义哲学》第337页。

择和创造。人的有限性决定人不会发现绝对的真理和价值，更无法预测人类的终极归宿。古希腊人眼中的宇宙是由某种单一因素决定的，人类的归宿是“理想国”，中世纪人眼中的宇宙是由上帝安排的先定和谐，人类的归宿是“天堂”；近代人眼中的宇宙是服从于统一的物理力，人类的归宿是各种虚构的理想社会；而在现代人眼中，宇宙和人类的发展都失去了必然性，而是在多种力量的不确定的关系中向着多种可能的方向发展。人无法最终发现自然的奥秘，也无法把握自身的未来。任何规律和目标都是人为自身的生存而通过各种人为的手段强迫自然和历史回答的。规律是人赋予世界的，目标是人为世界确立的。发现真理、选择价值、确立目标，一方面是人为生存而寻找工具的过程，另一方面是人为获得心理平衡而进行自我安慰的过程。而且，任何真理、价值、目标都是历史现象、个人现象，它不仅因时代、民族的差异而具有相对性，而且因个人之间的差异而变得不确定。

在传统哲学那里，对人的坚信导致了对宇宙可知性的坚信。而在生命化哲学中，对人的怀疑导致了对宇宙可知性的怀疑。这种怀疑使一切传统的有关真理、价值、理想的信念全部崩溃了，剩下来的只是沙漠。即使那一座座形而上学的金字塔还有纪念意义，人们也清楚地知道在金字塔下面是无生命的僵尸。康德说，人无法知道独立于人之外的“物自体”，但却能确切地知道与人发生关系的现象界。现代哲学更进一步，即使在现象界的范围内，人也无法获得确切的知识。以人为主体的一切客体，都因人的不确定而变得不确定。**相对论的最重要的支点是建立在“相对于人而言”之上的**。而一切都是“**相对于人而言**”在现代深入到一切都是“**相对于个体、相对于我**

而言”的。我的真理、我的价值、我的目标、我的上帝就象我的衣服、我的帽子、我的手、我的脚一样。真理的相对性决不比道德或美的相对性更小。相信一种真理和相信一种价值、欣赏一种美一样，在表层上是知识的、理性的，而在深层上是信仰的、情欲的。当人们承认有各种各样的真理和价值之时，就等于说没有固定的真理和价值。当爱因斯坦公开承认自己的理论也象牛顿力学一样，具有否证性之时，人们赖以相信永恒真理的科学也不是权威了。正如尼采在《权力意志》中说：

> 实况是没有的。一切都是流动的、抓不住的，……①
>
> 并没有什么“精神”，也没有什么理性，什么思维，什么意识，什么灵魂，什么意志，什么真理：这一切全是无用的虚构。②

柏格森在《形而上学导言》中对这种虚构的描述更具有讽刺意味，他说：

> 形而上学家们在实在之下掘了一条深长的地道。科学家们则在实在之上架起了一座高大的桥梁，然而，事物的运动之流却在这两个人工的建筑之间通过，而不与它们接触。③

而我想说：传统哲学的最大虚构就是创造了一个虚构的人，这

① 《西方现代资产阶级哲学论著选辑》第19页。
② 同上书，第16页。
③ 《形而上学导言》，商务印书馆1963年版，第36页。

个人是全知全能的，他通过形而上学、通过上帝、通过科学不断地完善自己的形象以及与这个形象有关的一切。人沉迷于对自身的虚构之中，常常因其完美而惊叹不已或涕泪纵横。而当这种虚构因过于完美(绝对、终极)而突然显露出本来的虚伪之时，虚构便破产了，与这虚构有关的一切也随之烟消云散。

正因为这种破产，海德格尔才提出真理不是封闭的，而是敞开的；雅斯贝尔斯才认为真理象生命一样只存在于时间中，永远处在未完成的状态中，真理是突破真理的真理；萨特和加缪才认为世界是荒谬的、陌生的、不可理解的，人为某种被称之为真理的东西而献身是不值得的，因为真理是虚构。人不能寄希望于任何绝对的真理、价值、归宿，只能面对自身的局限而以自己的能力和行动踏踏实实地完成无法完成的一生。即使对于死亡，也不会有统一的模式。人不能先验地设计好一个完美的死亡的时刻和方式使其一生具有明确的固定意义，人生的偶然性足以破坏任何先验。人不能总觉得自己是回事，应该有一个光辉灿烂的结局，应该死得值得。而我以为认识到生活的无意义、不值得而去死的人才是正视死亡。

"重新估价一切价值"。尼采的这声呼喊是现代精神的象征。人们说，二十世纪是一个崩溃的、否定的、虚无的时代，正是在这种时代，由"虚无意识"中产生了一种"荒谬感"。更重要的是以"虚无"和"荒谬"为背景产生了一种积极的悲观主义。生命化哲学中的"虚无"的主要的，也就是第三种含义就是指这种积极的悲观主义。

世界和人的不确定、不可知，也就是"虚无"与每个人命定的选择之间的矛盾、冲突构成了"此在"的荒谬性、悲剧性。每

个人的出生都带有偶然性，出生并不能由个人决定，他是被抛向这个世界。当他一方面面对不属于他个人的、由既定的现实和人们所构成的世界而感到陌生之时，另一方面又因世界和人生的不可知而感到一种没有寄托的恐惧、不安、焦虑和厌恶之时，就会直觉到“无意义”的存在，直觉到自己是一种无内容、无目的，无终极归宿的空虚。更大的荒谬在于：人能够意识到自己是走向死亡的存在，意识到在充满偶然性的人生中只有一种必然的死！而在何时、以何种方式去死也是不确定的。死亡随时随地以意想不到的方式降临。因此，一方面，人不但要忍受死亡本身的确定性，更要忍受死亡方式的不确定性，也就是在忍受死之必然性的同时又要忍受走向死亡过程中的种种偶然性，可能性。而意识到这些就等于提前进入死亡。不管人在精神上怎样以各种虚构来摆脱死的纠缠，但是一天天衰老的肉体却对死亡的逼近有一种无法摆脱的真实感，在精神遨游于永生的天边时，肉体却本能地意识到地狱即在眼前。对死亡，肉体的预感要远比精神准确、超前。另一方面，人必须死，但是他又无法亲身体验死，而只能忍受不断地接近死亡时所产生的焦虑。死本身这一必然是永恒的谜，是不可知的“物自体”。与此相比，活着则象一张白纸上写着的简明公式。人必须活得宽容，是因为活让人亲身经历；人必须死得残酷，因为任何人也无法亲身经历死。活的简明与死的神秘构成人生的徘徊。象一切先验的真理、价值、理想是徒劳的虚构一样，对死的任何先验设计也是徒劳的虚构。死本身是与人发生关系的一切事物中唯一超验的东西，正是死的超验性产生了诸如实体、上帝等象征永生的超验。

人生只有一种必然，而人又无法体验到它；人生只有一种

超验，而这超验又不可知；人生只有一个归宿，而这归宿又是死的虚无；这难道不是最大的荒谬与悲剧吗？当这荒谬、这悲剧赤裸裸地呈现出来时，人类还会喜气洋洋地在形而上学的绿荫下闲聊吗？

不会！生命化哲学就是正视这荒谬、这悲剧的哲学，它不逃避令人痛苦的一切，反而把悲剧体验突现出来、推向极端，让每个人都能面对真实的人生。克尔凯戈尔认为"孤独个体"的存在的基本状态就是"恐怖"。而恐怖不同于畏惧，畏惧是对某些具体的、可感的威胁的害怕，也就是有对象的害怕，例如失恋、死亡、破产、失业、战争等。而恐怖是一种无对象感觉，它象空气一样弥漫于人的周围，它不是来自某一明确的方向和事件，而是来自四面八方，来自从心底升腾的一种对整个世界的陌生感。它无法言传，象神秘的"原罪"一样使人无法摆脱。在这种感受中，人无依无靠，孤独得象沙漠上的一滴水，随时可以被滚烫的沙粒烤干、蒸发、化为虚无。在整体的世界和孤独的个体之间，恐怖以其虚无的坚韧横亘下一条不可逾越的鸿沟，个人只能退回自己的内心深处去反省、回味、体验这恐怖。卡夫卡的小说《地洞》中那个每日战战兢兢生活于不安全感之中的小动物可以作为这种恐怖的形象化表现。而当恐怖在不同的强度上作用于人之时，就会产生恐怖的具体形态：厌烦、忧郁与绝望。厌烦的深层不是对外在世界的，而是对自身的。当人生沉沦于虚无之中而永远没有落脚点和希望时，就会开始厌恶自己所做的一切，寻欢作乐、建功立业、著书立说等等都因人生根基的虚无而成为过眼烟云，于是便厌恶自己。好奇心、求知欲、权力欲、征服欲等等都因这种厌恶而变得毫无意义。当人进入无对象的厌恶深度之后，接踵

而来的便是忧郁。忧郁是对存在之虚无的体验，也是自我超越的开端。克尔凯戈尔把忧郁称为对处境的恐惧。但它不只是害怕，而且伴有深深的痛苦和自责，存在的虚无、生命的无意义不是外在的威逼，而是人的自我恐怖，是人的界限造成的必然处境，因而忧郁是一种向内的痛苦，它的极致就是绝望。人因无法摆脱恐怖、厌恶所产生的忧郁而绝望。同样，在克尔凯戈尔那里，绝望不论采取什么形式，实际上都是对自己的绝望。人既不能完全成为他人，更不能完全成为自己，总处在一种不确定的徘徊之中，这种徘徊的结果就是对外和对内的双重绝望。在《致死的疾病》中，克尔凯戈尔称绝望为"致死的病"，它的残酷在于不是在绝望中自我毁灭，而是想生而又无意义，想死而又力不从心，人在临近死亡的边缘上挣扎，以生之方式来体验死，这或许就是海德格尔的走向死亡的存在的来源吧。在克尔凯戈尔这里，恐惧、厌烦、忧郁、绝望，一切在一般人看来是对外来威胁的情感反应都还原为对内在矛盾的痛苦体验；有对象的感受变成了无对象的莫名焦虑。可以说，所有的外在形态都最后指向人自己。这就是现代人的怀疑人本身所产生的悲剧体验。生命化哲学从克尔凯戈尔开始，不仅把选择、自由、完成归结为个人，而且也把痛苦、挣扎、失败归结为个人。人的悲剧不在任何外在于人的根源，而就在人自身，这一原罪论中的命题在现代复活了。众所周知，克尔凯戈尔是一位宗教式的存在主义者，人的真实存在是个人面对只属于自己的上帝。但是，在他那里，即便飞跃性地进入上帝之中，世界和人生的可疑和不可理解仍然没有因这种飞跃而被消除。他甚至认为，基督教以及对上帝的信仰也始终是荒谬的，因为它无法摆脱那种追求无限和永恒的激情。如果说，

尼采的悲剧体验带有古希腊的酒神所特有的朝气和力量，带有生命的沉醉和放纵，那么克尔凯戈尔的恐怖等悲剧体验则带有基督教原罪的阴森和深沉，是一种人的自我折磨。在这种差别中，尼采的悲剧性更具有古典意味，而克尔凯戈尔的悲剧性是典型的现代体验。在大量的现代派艺术中，尼采的酒神已经不再多见，而克尔凯戈尔的自我折磨则成为现代艺术的标志。换言之，尼采哲学有种外强中干的矛盾，而克尔凯戈尔象卡夫卡一样，具有一种现代人的残酷和勇气。这或许就是我在虚无即悲剧体验这部分中不多谈尼采的原因。"超人"的深层是极度的自卑。

海德格尔对存在基本状态的理解也是基于种种悲剧性的体验。他认为人的存在的基本结构是由"忧郁"和"不安"构成的。忧郁包括"被抛掷性"、"计划"、"颓唐"，三者所引起的"不安"是存在的最根本的情绪。"被抛掷性"旨在描述人的存在的荒谬起点，即个人被莫名其妙地抛向陌生的世界和人们之中，毫无庇护地面对着随时都能把他同化和吞没的"共在"。个人存在与共在的现成的、既定的一切相对立，反抗共在是个人走向实存的必由之路。为了不被同化，在人们中保持住自己，人便着眼于超越现存在的未来可能性进行自我设计，也就是"计划"。但是"可能性"是不确定的，能否成为依据可能性而进行的自我设计中的存在，每个人都没有把握。"计划"揭示了人的存在始终是变化中的"尚未"，是将成为而始终无法成为的过程，它使人处在一种达不到"是"的肯定态而悬置于"不是"的否定态之中。能够忍受这种存在状态的人将永远面向未来，而忍受不了的人则只能滞留于现存在、滞留于"人们"的共在之中。借助于科学为大众提供的手段和工具来生

活，使自己作为依附于世界、人们而存在的存在物，坠入同化之中，这就是“颓唐”。它表明了人经常性的不断地被卷入非本然的存在之中，从而丧失了个体存在走向实存的可能性。由这种坠落于非本然的存在之中而苦于无法超越所引起的“不安”便是开启走向本然存在之门的基础。“不安”把人从世界和人们之中拉回确立个体存在的道路上，使人企图摆脱和超越共在的同化。“不安”是对人的一种摇撼和唤醒，它显示出人要求“仅仅成为自己”的存在意向。“不安”并不是指对具体事件的感觉，而是由于意识到人所熟悉的世界和统一价值全部陷于荒谬、无意义之中而产生的内在感受。非本然的无个性存在不仅掩盖了个体，更掩盖了个体面向死亡这一必然性。而“不安”显示了个体及其必须面对死亡的事实，因而就必然引起恐惧。恐惧揭示了存在的未来秘密——死亡。人只有在意识到自己必须面对死亡作出生的选择之时，才进入了由“现存在”走向“实存”的过程中。

雅斯贝尔斯认为“烦恼”是人的存在的基本情绪，它是孤独的个人仅仅依靠自身面临着必须做出某种选择之时所产生的内心的迷惑和颤抖。对生命的意义、存在的价值的“烦恼”揭示了人的存在，特别是揭示了存在的“边缘状态”——苦难、犯罪、冲突、死亡。在这种“边缘状态”中，存在的可疑性突然赤裸裸地呈现出来，它们使人类赋予宇宙、神、自身的价值、意义、统一性、真理彻底崩溃。人的有限性昭然若揭——人必须死；人无法超越时间和历史而进入永恒；人的认识只能局限于经验之中。在这种由烦恼而揭示出的荒谬性面前，人处在危让之中，要么重新回到安全的中心给自己寻找一个合理的封闭圈，要么以怀疑的目光面对崩溃后的世界，忍受走向彻底

否定的虚无主义的危险，承担起存在的苦难，在一次次失败中体验真实的存在。

克尔凯戈尔、海德格尔、雅斯贝尔斯的"厌恶"、"不安"、"烦恼"在另两位存在主义者的理论和文学作品中得到了继承。萨特的《恶心》就是描写当人意识到人与世界的多样性、偶然性、混乱性和荒谬性所产生的感觉；加缪的《局外人》则表现了人对生活失去一切兴趣时所产生的厌倦、冷漠和无动于衷。对于萨特来说，人是背靠虚无、面向荒谬作出选择。而任何选择在终极的意义上都是以失败告终。无论人有多少热情、有多少决定、有多少行动，都将在人与人之间的根本无法理解中、在未来的死亡中变得徒劳。他在晚年总结自己的思想时曾说：最重要的观念是失败，因为失败揭示了终极目标的虚无，揭示了选择的徒劳，揭示了"人是一堆无用的热情。"每次热情都会点燃人的希望，它使人作出选择，而每次失败都使希望落空，使热情无用。这种对选择的荒谬性的意识就是"烦恼"。在包围着我的不可理解的外部世界中，我产生一种呕吐感；在自我选择的无据可依的徘徊中，我产生焦虑和烦恼。因而，超越他人的世界，走向自我选择的自由必然伴随有作呕、烦恼、焦虑等感受。自由是一种冒险，而且是注定要失败的冒险，冒险的紧张、兴奋与恐惧、焦虑同在。前者掩盖着存在和选择的真面目，以为目的可以达到；后者实现了存在和选择的真面目，承认目的永远不会达到。正如加缪在《西西弗的神话》中所说：

> 自思想被承认的那一刻起，荒谬就成为一种激情，一种在所有激情中最令人心碎的激情。①

① 《西西弗的神话》，第27页。

荒谬在这一点上使我豁然开朗：不存在什么明天。①

"虚无"和"荒谬"与其说是激情本身，不如说是激发和消除激情的力量。它们对每个人都具有难以摆脱的魅力，特别是对那些争取自由的人来说更是"女妖岛上的迷人歌声。"说世界和人是荒谬的、虚无的，人就要看看、试试到底如何，于是追求，于是怀着要接近它、拥抱它、占有它的激情去追逐。但是所有的人都必然在这个没有明天、永无尽头的过程中衰老、死亡，激情也随一次次失败而消失。"虚无"、"荒谬"点燃了生命之火，自焚是最好的结局。人在与世界、与自身、与时间、与历史的对抗中走向失败的悲剧，而这种失败是有深度、有滋味的。

没人否认，生命化哲学是悲观主义，然而这种悲观主义远比乐观主义有价值，同时也超越了叔本华式的悲观主义。这是一种积极的悲观主义。说它悲观，是与传统哲学的乐观主义相区别。它不象传统哲学那样，把宇宙理解为和谐的、把未来视为可知的、把人生当作有意义的，并认为人能够认识绝对真理，实现终极价值，进入最终的理想归宿，而是认为世界是内在的四分五裂，人生不是享乐而是苦难、是无意义，未来是不可知的，人无法认识绝对真理，实现终极价值，进入最终的理想社会。它切断了人的悲剧命运和形而上学式的拯救之间的虚幻关系而正视赤裸裸的悲剧本身。或者说，它消除了人类长期信奉终将获救的心理背景，使悲剧命运一丝不挂地呈现出来。如果说，传统哲学是在虚构的幻想中寻找生命的意义，

① 《西西弗的神话》第73页。

那么生命化哲学则是在真实的荒谬中、虚无中痛苦地寻找生命的意义。

说它积极，是相对于叔本华的消极悲观主义而言的。叔本华的悲观主义虽然揭示了人的悲剧命运，但是它主张用逃避悲剧的清静无为来解脱，"虚无"在叔本华那里只具有终极的否定意义，"虚无"是一种解脱，是生命痛苦的消失。而生命化哲学的悲观主义在正视人的悲剧的同时，要求人进入这悲剧，用积极的选择、行动来与之抗争，尽管失败是必然的，但人不能因为失败就不再挣扎。"虚无"在积极的悲观主义中非但不否定生命，反而作为生命运动和超越自身的标志。"虚无"和"荒谬"成为驱使人投入存在之中的动力。面对死亡之无、不可知之无、无意义之无、不确定之无以及由分裂而产生的荒谬性，人必须作出选择，而且只有意识到了"虚无"和"荒谬"才能作出真正的选择。悲剧把人的存在显现出来，面对这悲剧，人才谈得上自由。

传统哲学的乐观主义说：人能永生，你应该为获得永生而活着；叔本华说：人必然死，你应该为逃避死亡而活着；海德格尔等人说：人必然死，面对走向死亡的存在，你必须投身于这存在的过程之中，确立生命的价值和意义。

除叔本华外，几乎所有的生命化哲学家都持有这种观点：人的悲剧体验(恐怖、忧郁、厌恶、烦恼、焦虑、不安等)把人的存在呈现出来，从而开启了人走向自由的大门。人的悲剧体验打碎了现成的、固定的虚构，使人在失败中体验和确立人的存在。这是传统的乐观主义、理想主义、英雄主义无论如何也难以想象的，因为传统的英雄是在可知未来的引导下献身于悲剧的；而现代的反英雄则在面对不可知的未来之中沉入

悲剧的。克尔凯戈尔说"致死的病"会导致存在向自由的飞跃；海德格尔说"不安"启示着通向"本然存在"之路，雅斯贝尔斯说"烦恼"使人的存在成为可能；萨特说"烦"、"焦虑"是对自由的领悟，是存在之自由的基本方式。一句话，深层的悲剧体验是人之为人的前提。也就是说，一旦世界上没有了人为地强加给它的固定秩序，一旦人没有了虚构的固定本质，一旦指引走向未来的救世主化为灰烬，人反而在困惑、怀疑、焦虑的同时获得了自由和创造力。"有"是固定的、静止的存在，"无"是不固定的、变化着的存在。"无"对"有"的否定就是真实的人对虚构之人的否定。人就是不断运动的存在，是在运动中的不断地否定和创造的存在。生命化哲学就是要彻底砸碎统一性、有序性、固定性的坚硬外壳，通过对千奇百怪的、相互冲突的个体存在的独一无二性的研究，来正视和把握世界和人生的内在的支离破碎、四分五裂，把握不和谐和荒谬，也就是把握"虚无"。当笛卡尔的"我思故我在"的古典命题变成克尔凯戈尔的"我思故我不在"的现代命题之后，人类对自身的悲剧命运的探求便进入了一个全新的阶段。这非但不是什么物质文明高度发达中的精神文明的堕落，反而是人类的精神文明对物质文明的认识的深化和超越。承认爱因斯坦的伟大而否认生命化哲学的深刻，听起来如同肢解一个完整生命时所发生的刺耳的噪音。

传统的形而上学把一个固定的实体作为对象，进行静止的抽象研究；生命化哲学则把活生生的个体作为对象，在运动中进行具体研究。"有"与"无"的区别不仅是本体论上的，也是认识论和方法论上的。从本体论的角度讲，"虚无"作为生命存在的根本，显示了生命的不确定性、运动性、过程性、悲剧

性，它们代替了生命的确定性、静止性、终极性、享乐性；由此，与人发生关系的一切都变成不固定的流动；从认识论的角度讲，"虚无"显示了人的认识能力的局限，显示了绝对、终极的虚伪性，把不可知的未来安置在人的认识之前，认识是不断地走向虚无的过程；从方法论上的角度看，"虚无"用体验、直观、显现的方法代替了抽象的逻辑演绎和经验归纳，在体验中让存在的真实自动地呈现出来，从而达到对存在的直观领悟。

在更深的层次上，虚无主义宣告了传统的思维方式和生存方式——形而上学——的告终，这是人类虚构自我形象所付出的代价，是对忽视个体存在的惩罚。正如海德格尔所说：一旦个体存在的声音无法回避地响彻在人类的耳边，形而上学之有必然变成虚无。虚无标志着一种新的生存方式的诞生，它要求每个人都在正视自身的存在的前提下投入生活，以一种甘愿下地狱的勇气面对自己的悲剧性。

必须强调指出的是：西方现代哲学中的"虚无"决不同于我国道家哲学中的"无"。在背景上，道家之"无"产生于我国向农业文明过渡时期，象先秦其他的思想家一样，道家也是从大统一的愿望出发，为安定春秋战国的混乱局面提供思想武器，虽然它与儒家对立，并且彻底否定现实中的礼仪制度，但是寻找终极解释的思维模式和生存方式与儒家则是一致的。所以，在理论上，老庄之"无"是一种形而上学的本体论，"无"是作为始基、本源、实体面对宇宙起作用的。"无与有"之间的关系不是对抗，而是和谐，不是否定，而是决定。"无"生"有"，"有"生"万物"，有无相生演化出整个宇宙。在哲学性质上，"有"与"无"和阴与阳毫无区别。而西方现代哲学之"无"产生于工业文明向后工业文明的过渡时期，象现代西方的各

种思潮一样，生命化哲学是为了对抗技术、科学、理性的至上主义和极权主义而产生的，它旨在冲击固定的、统一的、绝对的思维模式和生存方式。在理论上，生命化哲学之"无"是反形而上学的，"无"不是宇宙的终极本源，而是人的生存状态，是不确定、不可知、死亡以及种种悲剧性体验。"无"与"有"的关系不是和谐而是对抗，不是决定而是否定。"无"不能生"有"，"无"只描述了、呈现了"有"的荒谬、悲剧。它是对一切传统的本质主义的否定。而中国之"无"是本质主义的，在这个意义上，中国道家哲学中的"无"的形而上学性质与古希腊哲学中"有"的形而上学性质是一致的，二者都是人类早期寻求绝对、永恒、无限的思维方式的产物。在中国，"以无应万有"，无是一，一是一切。在西方，"以无否万有"，无是多，多是一切。从逻辑上看，在对一与多的选择上，古典哲学和现代哲学界限分明。前者选择"一"，后者选择"多"。而道家之"无"就是对"一"的选择，生命化哲学之无就是对"多"的选择。选择"一"就会强调普遍高于个体，选择"多"就会强调个体高于普遍。普遍是本质，个体是现象，对本质和现象的不同强调、侧重也可能看出古典哲学和现代哲学的区别。因此，道家之"无"与生命化哲学之"无"的哲学意义和现实价值毫无共同之处。奇怪的是，当代中国的某些学者，一发现现代西方哲学与中国文化的表面上的相似，就断定中国文化是最现代化的，西方人是跟东方人学的。似乎中国人从先秦开始就具有现代意识。在这里，绝没有任何理论上的目的，而仅仅是民族虚荣心作怪的结果。中国人的民族自负已经在某种程度上使国人失去了判断的能力。凡能满足民族虚荣心的，无论是什么，统统拿来；而凡是有伤于民族虚荣心的，无论怎么样，统统排斥。而这种

在民族自负的作用下，依靠新名词、新理论来装饰自己、掩盖其虚弱的做法，只能阻碍中国的现代化。我常常看某些文章暗自发笑。比如，异化在西方是指工业文明中人的机械化、平均化、符号化、物化；而中国人还没有那么幸运地经历过工业文明，却到处奢谈资本主义的异化。如果要我在农业文明的未异化和工业文明的异化中做出选择，我宁可被异化。

2.4 "此在"就是内在体验的直观

既然人的一切都要归结为每个个体，既然世界就是由个体与个体之间的冲突构成的，既然生命就是走向死亡的运动过程，既然宇宙和人并没有统一的本质、秩序和意义，既然存在的根基是那种致命的悲剧体验，也就是一切皆"虚无"，那么理智在静止的抽象中所找到的固定之有就是自欺欺人，是专制意识。因而，生命哲学对形而上学的反叛的第三步就是捣毁理性的逻辑铸模，解放作为情欲冲动的生命本身。但是这种情欲冲动也不同于经验主义哲学中的感觉经验，感觉经验没有生命本能的动力支撑，而情欲冲动就是生命本能。如果说，在传统的哲学中，理性高于情欲，知识高于生命，科学高于伦理，那么现代的生命化哲学则把这种关系颠倒过来了。个体存在至上，那么个体的生命、情欲也就高于一切。人不是为真理至善而活着，而是生命的本能要求人活着，它不为任何外在于生命本身的东西而献身，只为自身的生命而活着。从柏格森、克尔凯戈尔、尼采到海德格尔、雅斯贝尔斯、萨特，生命化哲学家都认为：与人的个体存在、与人的情欲冲动、也就

是与人的生命本身相比，科学和真理就不那么重要，它们仅仅是人的工具、手段而已。康德所强调过的伦理高于知识，信仰高于真理的“人是目的”的理论在生命化哲学中得到了深化的发展。康德说：必须首先做一个有道德的人，才能获得知识。生命化哲学家说：必须首先做一个自由人，才能认识真理。无论是作为一个哲学家，还是作为一个普通的人，情欲、直觉、灵感、体验永远是第一位的，只有忠实于这第一位的东西才能忠实于自己。个人自由对社会统一性的反抗，生命之无对生命之有的反抗，必然伴随着感性生命力对理性教条的反抗。不被社会整体所同化的个性与不被理性所僵化的生命冲动的相互激发，是独立人格的主要特征。使这种观念的变革转化为活生生的血肉之躯的人物是尼采。

尼采的著作不是理论、学术，而是一种独一无二的生存方式和强烈的生命欲望的自由呈现。他那种敢于砸碎一切偶像、怀疑一切以往的和现存的价值标准的狂迷精神是生命化哲学的血液。理性在尼采看来不过是一堆僵硬的石头，辩证法不过是贫血的表现。而他是酩酊大醉的酒神，赤身裸体地走到人人都肃然起敬的圣坛面前，以其最本真的微笑嘲弄神的尊严和信徒们的虔诚，以其火山喷发般的本能情欲烧毁了锈迹斑斑的道德枷锁。“上帝死了！”“必须重新估价一切价值”，这决不是人人都能喊出的口号。在一个有着深厚的基督教传统的文化中，反对上帝就等于向人们的信仰挑战，因此，只有敢于真诚地奉献全部自我的人才能办到。读尼采的书，犹如置身于滔滔的洪水之中、也象突然碰上了一场罕见的狂风暴雨，根本来不及思考，更来不及判断是与非、善与恶、真与假、美与丑，便被猝不及防地卷走、吞没。呼喊、挣扎、沉浮，一

切努力都是徒劳的，生命在刹那间被击得粉碎。那一浪高过一浪的波涛向你宣布着绝望、绝望、还是绝望。你不知道如何陷入绝境，更不清楚怎样才能摆脱。你身上那些沉重的法则、规范、教条统统七零八落，想拾起也力不从心。然而，你一旦战胜了惊涛骇浪，便会看见透明如洗的蓝天。环顾四周，你会惊异地发现：洪水退去了，风暴停止了，尼采也随之消失了，留下来的只有再生的自己和全新的宇宙。尼采从来不是为了给别人什么既定的人生信条，从不想扮演上帝和权威的角色，他仅仅是为了唤醒和激发只属于每个人自己的潜在生命力。在尼采那里，智慧不是给予、恩赐，更不是教师、母亲、保姆，而是一条高高举起的鞭子，是一盆冰凉的冷水，是一堵令人绝望的墙。它让你恐惧、痛苦，让你在绝望中惊醒。换言之，尼采就是绝望，而绝望是最好的自我启迪。如果上帝使人绝望了，信徒们才能领悟天国的启示。尽管面对尼采之时，往往感到陌生、混乱、甚至无所是从，尽管读他的书必须忍受往鲜嫩的伤口上撒盐的钻心痛楚，尽管字里行间不断地跳出幻灭和绝望，尽管从始至终都有迷乱相纠缠，然而，一旦你被唤醒，就不仅仅是知识的觉醒，而是生命的觉醒；就不仅仅是懂得几条定理和背熟几句格言，而是领悟生命的奥秘，它使你脱胎换骨，再生一次。新生永远有致命的痛苦相伴，新观念的建立永远是精神崩溃的结果。正如尼采在《善恶之彼岸》中所说：真正的哲学家是“运用小刀对他们时代的美德本身的胸膛进行解剖”。

尼采为生命化哲学的认识论和方法论提供了活的实践。生命化哲学重视人的情欲、本能、个体、运动，也就必然强调每个人要凭借发自生命冲动的内在的体验和直觉去发现只属于

每个人的真理，而不是凭借人人通用的理性分析、逻辑推理来发现放之于四海而皆准的真理。人不能置身于生命存在之外去观察和抽象，而要置身于生命存在之中去体验和直觉。在这种体验与直觉方法的诞生中，胡塞尔的现象学和柏格森的直觉主义无疑起到了重大的作用。

现象学不是本体论，而是方法论，确切的说，它在解决主体与客体、认识与对象的关系问题上，超越了以往哲学提供的三种方法——经验归纳、逻辑分析、演绎和先验综合判断——而提出了一种既不同于传统逻辑也不同于心理主义的现象逻辑方法论。这种方法建立在一种有关现象与本质、主体与客体的新的理解上。胡塞尔的现象观是反本质主义的，也就是反对传统的现象与本质的二分法及其本质决定现象的观点。同时，也不同于传统经验主义的现象是感觉经验的集合和科学主义的现象是纯科学的陈述。在胡塞尔那里，现象是纯意识的，是我思，也就是意识中的感觉、想象、怀疑、否定、愿望等。意识作为现象是纯粹的，在它的背后什么也没有，它可以被直观地把握。因为现象就是本质。因此，现象学的方法不是从现象中抽象、归纳、分析，而是直接描述现象，直观现象，而直观到现象就把握了本质。要想达到对现象的本质直观或直接描述，必须使现象向自身的纯粹性还原，这种还原要排除历史的、社会的、自然的因素，也就是用括弧把这些非意识现象的因素搁置起来，使意识现象通过还原达到它的先验的纯粹本质。与此相适应，胡塞尔也反对传统的主体与客体、认识和对象的二元区分，他认为：认识不是主体对客体的认识，其根源既不在主体、也不在客体，而在第三者——主客体的关系。这种关系就是意识现象，是意向性。认识就是意识现象

所具有的意向性的所指。当现象还原之后，剩下的就只有意识本身，但是，这种自我意识现象不是被认识，不是人的思维认识意识，而是意识现象在意向性中的自动呈现，如果还原是彻底的，意识现象就会以纯粹的本来面目呈现出来。主客体之间的关系就不是认识和被认识的关系，而是关系即呈现，呈现即直观。因此，认识不是在认识者和对象之间分出一条界限，而是二者合一的直观活动，认识者必须置身于意识现象之中，其自动呈现就是认识者的意向性本身。它是主体、主体的活动、活动的对象和时空关系的有机整体。在认识的意向性中有对象被"意指"、被作为"目标"，但是这对象并不能从意向性的整体中分离出来，认识就是以内在体验的方式出现的意向活动或意向行为本身。任何认识都是有目的的意向活动的自动呈现，而不是无目的的静止观察。胡塞尔的现象学为生命化哲学提供的重要启示是：现象就是现象，认识是纯粹的意识现象的自动呈现，即直观。直观就是主客体之间的一种关系，它表现为有目的、有所指的意向性活动。这就启发了存在主义哲学把"存在"仅仅看作"存在"，把对存在的领悟理解为纯个人的内在体验活动的直观呈现。个体的自由活动就是认识真理的活动，认识是一种行为、一种选择。

柏格森的哲学专注于生命的冲动本身，更确切地说，专注于永远运动的生命冲动。"变"是生命的第一特征。运动是生命、是时间，而不是物质，不是空间。他否定传统辩证法的对立统一，认为没有运动与静止、相对与绝对，质变与量变的统一，只有运动、相对，生命本身就是质的变化。由此出发，在认识论上他把理智与物质、空间的静止性视为相互对立的，而把直觉与生命、时间的运动性联系起来。感觉、知觉、观念、

概念、范畴、命题以及理智用逻辑的和归纳的方法所进行的一切抽象、概括都是从静止的、僵固的、教条的观点去认识生命，而生命作为不确定的、活的、无法规范的运动是理智所无法进入的。运用理智就是肢解有机生命，就是以间断、静止代替连续、运动，科学即如此，科学只适用于无生命的物质，决不适用于人的生命。而哲学的认识只能依靠直觉，因为直观是不用于感性经验和理智概括的内在感受、体验。它首先是一种交融，使人置身于对象之中，与那最深层的、最独特的、因而也是无法用概念和逻辑表达的生命相契合。直观还是动态的体验，随生命自身的运动而运动，在永恒的"绵延"中把握生命。最直接、最本真、也是最深入的认识就是生命与生命面对面之时的瞬间的相互感受，刹那的体验和领悟胜过一百年的理智分析。人类思想史上的伟大发现的最初闪光之点几乎都蕴含于这种灵感式的直觉领悟中，因为这是与生命本身的内在潜力直接相通的体验的自然呈现。柏格森的哲学为生命化哲学的认识论奠定了基础，体验、直观、飞跃式的领悟是生命化哲学一致强调的。

克尔凯戈尔从他的"孤独个体"和"恐怖感"出发，认为认识真理、接近真理只能通过一个人的主观体验，凡是非个人的客观思维，都是对生命存在的歪曲，因为理性抽象、概念知识的客观性总是容易走向静止和绝对，而人的存在则是运动的、相对的。而且，每个人都是独一无二的存在，任何普遍的范畴都无法真正地解释一个人所亲身经历过的存在。科学真理的普遍性只适用于自然，而不适用于人。所以，一切以概念和逻辑来构造体系的哲学在解释人性时都必然走向僵化，而只有在每个人各自的行动中，即在个人作出决定和选择的关头才

会有真正的主观体验，真理和现实就在这体验中时时刻刻被经历着。更重要的是，克尔凯戈尔特别强调苦难的体验对感受和认识生活以及领悟真理的重要性。没有悲剧体验的人一步也不能接近真理。痛苦越强烈体验就越深，也就越接近存在本身的真实。当痛苦粉碎了一切，使人的理智感到无能为力的绝望之时，反而会产生神奇的飞跃——个人沉入存在的深处，既获得了自由又领悟了真理。"致死的疾病"就是人的存在以及存在的真理。可以说，在生命化哲学那里，痛苦的存在就是人生的真理。

海德格尔深受现象学的影响，甚至可以称他为现象学的存在主义者。在认识论上，他把胡塞尔的"现象的自我呈现"转变为"存在的自我揭示"。而存在就是个体生命，是情绪，更是那种启示人的"实存"的"不安"。他认为：人对世界和自身的认识首先是从情绪和体验开始的，而不是从概念或自明原理开始的。**理智以及它所使用的概念、逻辑只能使人从外部人为地规定世界，而无法使人从内部通过体验透视世界**。换言之，理智压抑着存在本身的自我揭示，掩盖着存在的本来面目，忽视个体存在是全部理性的形而上学传统的最大特征。因此，对存在的揭示只能通过内在于存在本身的情绪和体验。情绪和体验是生命知觉的存在方式，它先于一切理智、逻辑、概念，先于主体与客体、认识与对象的区分，它使对象在主体生命的意向性的透视下自动地显示出自身的本来面目，从而向人揭示人的存在。一种新的情绪意向就会使对象呈现出新的面貌，形成新的人与世界、人与自身的关系，提供新的可能性。认识在根本的意义上不是人对物的关系，而是人对人的关系。**认识首先是人与人之间、人与自身之间的交流，是生**

命与生命之间的潜在对话，任何认识都要受到深层情绪的制约。谁也无法用理智提炼出纯客观，一切都发生于不同方式的行为关系中，有什么样的行为关系就有什么样的认识，行为关系取决于个体内部的深层冲动的指向性。在海德格尔那里，“理解”不是理性认识，而是“能胜任”或“能做”什么。真理也不是知识，而是在“不安”情绪的震动中存在的自我显现，是存在者在判断中自己证明自己。更进一步，真理是存在者与存在者之间的一种关系，在这种关系中，存在“在真理之中”，真理被存在所显现，存在的超越性使真理具有开放性。而“不安”、“抑郁”等情绪正是存在的基本状态，因而也是存在的真理。

正如雅斯贝尔斯所说，只有通过冒险、紧张才能完成真实的存在，只有敢于怀疑一切，突破每一个已经获得的统一并准备忍受遭到毁灭的危险，真理才能向人显示自己。真理不是凝固于统一性之中的完成态，而是处于突破之中的未完成态，真理显示存在的多种可能性。因而，传统的形而上学对真理所作出的种种合乎理智静止的解释应该予以完全的拒绝。要让真理置身于存在之中，让存在显示真理。而存在是历史性的、时间性的，是不同瞬间的交互流逝，真理只有置身于历史和时间之中才具有真实的意义。对真理的把握是经由宗教、艺术和诗歌之中的原初直观而实现的。这种直观形成独特的“真理语言”，它在时间上先于理智的哲学思维，是一种在体验中完成的观照，它所包含的真理内容总要多于我们在理智上能够理解的东西。在这里，雅斯贝尔斯突出地强调了悲剧体验与真理的关系。他认为，当人达到悲剧体验之时，便在人的存在深处开始了一种历史性的运动。更重要的是，悲剧体验

并非存在于真理与谬误、是与非、善与恶、价值与非价值之间的对立以及可调和之中，而是存在于永恒的分裂之中，真理的分裂就是悲剧体验。它是处在不断地失败中的英雄所固有的生命状态。因为人总是企图超越现状，但这超越又没有终极的完成和胜利，所以，企图超越这本身必然伴随着悲剧体验，而在悲剧体验中直观超越就会完成一种人的解放：在悲剧体验中彻悟真理。忍受这没有尽头的超越之失败，并在超越的不断失败中改变自身。最后，真理在哲学探讨中完成。但是，雅斯贝尔斯的哲学探讨决不是传统意义上的学术研究，而是人与人之间的实际交往。理性不是静止的分析、推理、归纳、演绎，而是全面交往的欲望，在交往中真理所形成的开放性是人的理性所固有的。这就是"爱的交往"。但是"爱"不只是相互的和谐，而在根基上是冲突。爱的交往是通过冲突的互相交流、互相启发。真理只在这种由冲突所产生的爱的交流中才能显示自身。有多少种独特的个体存在，就有多少种交往方式，对于每一种方式，都有一种独特的真理与之相适应。人没有统一的本质，真理也就没有统一的标准，真理是个体存在的真实显现，是许多形态的同时共存。

萨特和加缪强调指出，存在的荒谬性就是存在自动呈现出的真理。人的存在之真理性是任何东西都无法回避的，人必须用自己的每一种本能情欲要求中的每一个行动、决定、用浑然一体的生命选择去把握自身的存在，它先于所有的理智分析和理论概括。不是人的理智使世界充满了活力，而是人的生命才是活力本身。理智在压抑生命存在的情况下去认识世界，把世界变成了虽然清晰明确但却僵硬虚假的"有"，而世界，更确切的说，人的生命所面对的世界则是混乱、模糊的

"无"。"无"是人的生命意识的特征，它揭示了存在的不确定、不明晰。真理是在运动中，也就是在"无"中显示自己。萨特认为，"无"还表示着人的存在的另一基本状态——烦、厌恶、焦虑、绝望，存在的真理，也就是存在的荒谬在这些基本状态中呈现给人。逃避这些悲剧性的情感体验就是逃避真理和自由。而沉浸于这些体验之中就能领悟真理和自由。正如萨特在《存在与虚无》中所说：

> 在烦恼中，我马上理解到作为一个整体的自由的自己，认识到除了自己不能从任何其它地方获得世界的意义。①

也如加缪在《西西弗的神话》中所说：

> 我忠实于唤起我的推理的明晰性。这种明晰性本身就是荒谬。它就是欲求的精神与令人失望的世界之间的分离，就是我统一的意念、这四分五裂的宇宙和束缚它们的矛盾的之间的分离。……关键在于活着，在于带着这些破裂思考，在于去搞清是应该接受还是应该拒绝。②

活着并体验，在忍受分裂的痛苦和荒谬中活着并体验，这就是思考、是认识、是探求和发现存在的真理。因此，认识或理性或真理都不是思想、不是理论、不是在静止状态中的"我思"，而是行动、决定、选择，是在运动状态中的"我体验"。寻

① 参见《存在与虚无》第74页。
② 《西西弗的神话》第61页。

找一种新的理论方法、角度、视点，就是寻找一种新的生存方式。我们没有真理、没有认识，只有在特定的瞬间、特定的情境中的特定的生存体验。爱与不爱、犹豫与果决、活着与不活、前进与退缩，都取决于这种体验。抽象的真理是一座坟墓，相信它、献身于它无疑于相信一个死尸能够征服世界。

以上的评述或许能帮助人们理解为什么从叔本华到萨特等生命化的哲学家都酷爱艺术。叔本华在音乐中发现了人的自我超越的可能性；尼采在古希腊的悲剧中、在瓦格纳的歌剧中、在陀思妥耶夫斯基的小说中体验到酒神的诞生、生存的痛苦；克尔凯戈尔的宗教式的激情就是艺术家献身于审美的真诚；雅斯贝尔斯在悲剧的分裂中发现了真理；而萨特、加缪本身就是著名的文学家……我想说，艺术和审美是一部最优秀、最丰富、最深邃的生命化哲学。

个体存在的独一无二性在艺术创作中、在审美欣赏中得到了走向极端的高扬，非理性的生命活力在艺术中得到了淋漓尽致的发挥，人的生命在艺术中得到了充分的、完满的呈现，朦胧而敏利的感觉，无言而深沉的体验，自由而奇异的想象使人的生命在艺术作品中呈现为一个多义的、不确定的、运动着的无限宇宙，特别是那些饱含着痛苦的体验，是人类命运的最真实的存在。人类在艺术中发现，人的生命就是在悲剧中诞生的，人类的精神历史就是一部无尽的原罪和绵绵不绝的悔恨相互交织的时间历程，而且是没有终结的历程。艺术是个体生命的对应形式，珍视个体生命的哲学又怎么能不酷爱艺术呢？艺术，特别是现代艺术所呈现的宇宙正是生命化哲学家眼中的世界。因此，欣赏现代艺术就是阅读生命化哲学，而阅读生命化哲学就是欣赏现代艺术。二者从不同的角度走向了

同一个目标：生命首先是、最后还是特定情境中的个体体验。

个体、虚无、体验是生命化哲学的内在骨架。它的全部努力都是为了以一种全新的视角审视被传统形而上学虚构所掩盖起来的世界和人生，为了唤醒在理性和科学的至上主义的压抑下、同化下沉睡着的生命本身，为了恢复在现代社会的技术文明中被整体化、平均化、工具化的人的个体价值。它让人们敢于直面自身生存的悲剧性、荒谬性和自我超越的不可能性；让每个人面对现实的分裂、未来的不可知和死亡，也就是面对虚无，充分调动生命的一切潜力，选择一条无人走过的生活道路。在虚无中，每个人都应该时时刻刻努力着换一种活法。

但是，我对人是不是又在虚构自己的形象这个问题的回答并没有太大的把握。也许，再过一个世纪，生命化哲学也会被后人看成形而上学的虚构。我觉得，"认识你自己"这个贯穿人类思想史的主题，就大有虚构的味道，因为这个命题中包含着"人能够认识自己"的潜台词。即便用最宽容的态度对待这个命题，我也只能说：它是一个至今没有得到证实，或许永远不会得到证实的合理假设。如果按照科学化哲学的观点，任何得不到证实的命题都是假问题，它要么以形而上学的形式、要么以宗教的形式被一再提出。人类的全部努力都在于不断地接近于消除这个假问题，结果只能是不得而知。希望自己成为一个某种类型的人，就是先验地假定自己能够成为这种类型的人。但是，人生的荒谬就在于假定永远是假定，真实永远是未完成态。

三、科学化哲学对形而上学的反叛

3.1 贝克莱、休谟、康德的现代复活

无论从现代科学的角度讲，还是从现代的科学化哲学的角度讲，如果没有贝克莱的主观主义、休谟的相对主义、康德的“人为自然立法”以及“物自体不可知”的理论，就不会有现代的科学和科学化哲学。在评述近代哲学时，我曾认为贝克莱、休谟和康德是三位最大的反形而上学者。

贝克莱、休谟、康德对现代的影响既是科学的、又是哲学的，因为他们从各自不同的角度动摇了传统的形而上学，而现代的科学和哲学都是在反对传统的形而上学的思维方式中诞生的。

贝克莱的“存在就是被感知”为现代的全新的“物质”观念奠定了理论起点，并为重新理解认识论中的主体与客体之间的关系提供了启示。贝克莱否定了在认识领域内存着独立于人之外的客观的物质实体，消除了在认识论上的终极主义的物质实体一元论。贝克莱说：在物理现象的后面没有任何物理的东西。这种观点深刻地影响过孔德、马赫、爱因斯坦、罗素、波普尔等人。马赫说：在物理现象的背后什么也没有，人类认识中的世界不是物质实体性的，而是各种感觉要素的复合。爱因斯坦指出：物理现象中没有客观的物质或力，只有以人为

参照系的、或与人发生各种关系的“物理事件”。罗素认为：物质不是客观实体，而仅仅是“事件”、“感觉材料”或“细目”，它们在时空的四维框架中形成了一个变化的复杂结构。生命化哲学所强调的在“存在”的后面无本质也与科学化哲学中的“事件”有相通之处。另外，现代哲学在描述宇宙时用“结构”、“系统”、“层次”、“功能”等范畴代替了传统哲学的“实体”、“本源”、“逻各斯”等范畴，也与贝克莱对客观实体的否定有关。而康德的物自体和现象界的划分对强化从哲学、科学中——从人们的思维方式中驱除形而上学的实体起到了巨大的作用。罗素、维特根斯坦、卡尔纳普把形而上学的实体称为逻辑上的假问题、语言上的假句法，是无意义的命题。波普尔称形而上学是虚构神话的思维。也就是说，康德尽管划分了物自体和现象界，但他毕竟还给物自体留下了一条伦理学的后路，但在现代哲学中，根本就不承认物自体的存在，因而也没有不可知的问题。

康德提出的“人为自然立法”的认识论和贝克莱的“存在就是被感知”改变了传统哲学关于认识中的主体与客体的二分法的观念，确立了“认识是主体与自己的认识活动之间的关系”的现代认识论。马赫认为：认识不是对客观事物的反映或摹写，也不是遵循客观的物质规律，而是人的思维对感觉要素的分解和组合，其规律是思维本身所固有的简化原则或经济原则。罗素的“熟知理论”把认识中的主体与客体的关系理解为主体与认识的关系，把认识与对象的关系理解为认识与知识的关系。维特根斯坦认为：哲学不是理论，而是一种活动。波普尔认为：认识活动是主体所进行的猜测和反驳的活动，客观的实证并不能完全驳倒一种理论假设。库恩的“范

式”论把科学的认识活动理解为以“思想实验”为核心的主体活动。“思想”是主体(科学家)提出的理论假设，实验是按照假设进行的，从实验仪器、工具到实验的目的和整体结构都是属于主体的思想为自己设定的。因而，认识就是人的意识活动本身。这种认识论与生命化哲学把认识理解为主体与自身的行为、体验的关系有一致的地方。在科学哲学中，认识主体置身于感觉要素和实验之中，在生命化哲学中，人置身于存在以及活动之中。因此，现代哲学的认识论的主要特征——消除主客体的二元区分以及决定论关系，而强调第三种关系：主体与自身的认识活动以及结果（知识）的关系——来自康德的“人为自然立法”。

休谟的相对主义为现代哲学粉碎传统思维追求绝对性的盲目自信提供了理论起点。它的影响主要表现在两方面。一方面，现代哲学认为：既然与人发生关系的一切都是属人的、以人的思维、活动、目的、行为为参照的，而人又是变化的，那么人所发现的真理、理论以及诸种意义也只有相对性，没有什么能够成为绝对真理，也没有任何意义是固定的。马赫、弗莱格、罗素、维特根斯坦、卡尔纳普、库恩、波普尔等人的意义观尽管各有特色，但是有一点是共同的，即把“意义”理解为活动本身。马赫说：没有什么观点会绝对地永恒有效，每种观点只是相对一个特定的目标才有效。罗素认为，一个“事件”在不同的逻辑结构中具有不同的意义；维特根斯坦认为语言的意义就在于它的运用中、逻辑规则中；“维也纳学派”认为“命题就是它的论证方法”。因而，意义不是终点，而是论证活动的过程。另一方面，现代哲学认为，科学的发展和进步是多元的、相对的，不可能有向着一个固定的目标的绝对进步。科学

的发展是各种不同的科学理论相互竞争的结果，科学的进步是相对于旧有理论而言的，理论的错误从另一个角度看也能促进科学的进步。波普尔的"否证法"、库恩的"范式"、拉卡托斯的"研究纲领"以及劳丹的"研究传统"之间尽管有很大的分歧，但是这些理论都把科学理论理解为一种相对的、开放的、在发展中进步的动态结构。结构内部由多种因素的动态关系构成，根本不存在一元论的绝对结构，甚至出现了库恩和费耶阿本德以及夏皮尔的科学进步元标准的相对主义。而且，这些理论都十分重视每种新理论的文化背景，把一种科学理论放在社会的整个文化背景中、放在历史的连续性中加以考察。也就是说科学化哲学在理解科学进步时有一种共同的尺度，那就是相对性。

现代科学、特别是现代物理学向哲学所提出的具有挑战性的问题，也是科学化哲学反形而上学的基础之一。相对论、量子力学、测不准原理、波粒二向性等理论的哲学意义可以归结为以下几个方面：

1．物质客体或实体是传统思维方式的一种虚构，科学中并没有物质客体。爱因斯坦认为，客体这个哲学范畴不具有本体论意义，它至多具有功能的或手段的意义。它是用来分别说明某些感觉经验的复合群在时间上的持久性或连续性，它的意义完全取决于它和原始的感觉经验群的直觉联系。量子力学也证明，原子系统的成立依赖于观察，物质不是实体，而是一种"场"（物理场和心理场），而"场"是一种集合结构，物理学中的任何物质都不是独立于人之外的，而是与人的观察系统、度量手段、测试标准、实验构想密切相关。因此，爱因斯坦认为，客体、特别是实体意义上的独立客体是不存在的，它

在科学上毫无意义。客体仅仅是人的信仰，这种信仰相信真理是独立于人之外的，它产生于人类为寻求宇宙的永久奥秘的可理解性的心理。但是，传统的形而上学思维并不懂得，世界的可理解性不在于人类能够解释独立于人之外的客体，而在于人能够解释人的感觉经验的世界。形而上学的实体只具有信仰上的情感上的安慰意义。

2．物理运动是相对的。牛顿力学中彼此独立的绝对实体——绝对的力、绝对物质、绝对时间、绝对空间——是虚构的，根本得不到来自观察和实验的证明。比如，"同时发生"的两个事件并不具有绝对的同时性，对于不同的观察系统来说，"同时"是相对的，必须把"同时"限定于特定的参照系内才有"同时"，一旦参照系改变，"同时"就不存在了。世界上发生的一切都是由三维的空间坐标和一维的时间坐标来确定的，这是个四维的不间断的连续区，一切事件的运动都具有四维性，观察者选择何种参照系去观察决定着事件的运动，不同的观察者依据不同的参照系所观察到的相同事件会出现不同的运动，而不同的运动改变着事件的性质。因此，以相对运动为基础的物理学中也没有绝对的概念和真理。正如爱因斯坦所说："物理学中没有任何概念是先验地必然的，或者是先验地正确的。唯一地决定一个概念的'生存权'的，是它和物理事件(实验)是否有清晰的和单一而无歧义的联系。因此，一切旧概念，象绝对同时性、绝对速度、绝对加速度等等，在相对论中都被抛弃了，因为它们与实验之间不可能有单一而无歧义的联系"。①

---

① 参见《爱因斯坦文集》第一卷，商务印书馆1983年版，第118页。

3. 任何实在都是人的创造，概念是想象的自由创造，科学是人自由地创造的概念、范畴的逻辑体系，是实在。它只为人而存在，只与人发生关系，离开了人的创造，世界不会自然而然地长出科学之树。物质是人的建构，世界也是人的建构。

4. 现代物理学的非直观性以及物理学和数学日益密切的结合，向以培根为代表的传统经验论提出了挑战。培根以及全部近代的经验主义哲学所依据的科学成果主要是以牛顿物理学为代表的直观科学，因而在方法上更注重经验性的观察与实验，在本体论上还相信永恒物质实体的客观存在；而现代科学化哲学尽管从一开始就带有浓重的实证色彩，但是由于它所依据的科学成果主要是以爱因斯坦的相对论为代表的非直观科学，所以仅仅借助于实证的方法是远远不够的，必须借助于数学的逻辑方法。在本体论上，现代科学化哲学不相信永恒的物质实体是客观存在，突出了人的活动是科学的本质这一观点。换言之，传统经验论只重经验和客体，而现代经验论既重经验、更重逻辑，而且把重点放在对主体及其活动的研究上。

另外，还必须加以强调的是：尽管在现代，科学化哲学是作为与生命化哲学的相对抗的思潮而出现的。生命化哲学还是本体论哲学，它重视直观、体验等非理性因素；而科学化哲学是方法论哲学，它重视实证、逻辑等理性因素。但是，现代人所理解的"理性"决不同于古代和近代哲学中的理性，其主要区别在于：支撑传统理性的主要是一种形而上学的思维方式，它总是确信对宇宙和人生能够做出终极的解答，在本体论上追求一元决定论的实体（不论这实体是什么），在认识论上追

求认识来源的唯一根源；在方法论上追求一种绝对至上的万能方法，也就是要为宇宙和人生找到一个永恒不变的阿基米德式的支点。而支撑现代理性的主要是反形而上学的思维方式，它怀疑对宇宙和人生的任何终极解释。在本体论上追求取消一切本体，在认识论上追求认识来源的多元性根源；在方法论上追求多种方法的相互结合，也就是承认宇宙和人生永远不会有永恒不变的支点，一切都在变化。尽管传统理性也有怀疑的一面，但它的核心是确信、是绝对、是封闭；尽管现代理性也有确信的一面，但它的核心是怀疑、是相对、是开放。传统理性说：给我一个实体，我就能最终地创造和解释一切；现代理性说：给我任何实体，我都无法进行终极意义上的创造和解释。理性最应该意识到的是自身并不是全知全能的救世主。在这种区别的意义上说，现代理性之于传统理性恰恰是非理性的理性。因而，现代的生命化哲学和科学化哲学在反形而上学这点上是完全一致的，尽管所走的道路不同。从人本主义的角度反对理性和科学的至上主义和从科学自身的角度反对理性和科学的至上主义把二者先天地联系起来。而且，即便在以强调实证、逻辑的科学化哲学中，也有库恩等人注重科学家的心理和科学发展的偶然性的非理性主义倾向。

3.2 形而上学的本体论是无意义的假问题

科学化哲学对传统形而上学的反叛的第一步是从哲学中、科学中驱除形而上学的本体论。近代哲学中的怀疑论、相对主义和不可知论对形而上学的反叛还只是在消极意义上

的，是一种认识论上的悲观主义。而当这种思潮在现代科学对古典科学的冲击的背景下弥漫开来，渗透整个现代世界的各个角落之时，对以往全部哲学的重新审视便成为必然。但是现代的科学化哲学的怀疑具有积极的建设性。如果说，近代的怀疑论、不可知论还仅仅是在传统哲学提出的一系列问题之内进行对形而上学的反叛，它们所讨论的问题仍然是旧问题；那么，现代的科学化哲学完全跳出了传统哲学的范围，用从根本上取消形而上学的问题进行对形而上学的反叛，并试图建立一种以科学问题为核心的全新哲学，也就是以科学的态度、方法、逻辑、语言来建立科学化哲学，使哲学的问题、方法、语言具有科学的精确性，能够经受住逻辑与实证的双重检验。

取消形而上学的本体论在科学化哲学中最早从以孔德、马赫为代表的实证主义开始。他们从对客观实体的重新规定入手取消本体论。孔德称自己的"实证哲学"为现实的、有用的、确实的、精确的、建设的、相对的新哲学，而传统的形而上学在他看来则是空想的、无用的、虚构的、否定的、暧昧的、绝对的。由此出发，他拒绝形而上学，也就是取消本体论。他认为，以往的一切哲学，不是"神学"，就是"形而上学"，它们所进行的一切探讨都是建立在一种虚幻的信念之上的：即相信宇宙的现象的背后有一个"最初起源"、"终极原因"和"绝对本质"。神学的虚幻是凭借主观幻想给种种臆造的存在蒙上神秘的色彩，通过激起人的恐惧来使人相信；形而上学尽管用所谓的逻辑论证代替了幻想，但是由于它仍然企图去探求本来并不存在的"本源"问题，让人们在理智上相信终极实体的存在，因而其虚妄性并不比神学少多少。因此，本体论的论争进

行了二千多年，但都是徒劳的、空洞的、毫无意义的。经验论与唯理论之别以及论争，由于是集中于对"第一原理"的思考，因而是无谓的争论。孔德提出超越传统的经验论和唯理论，也就是超越任何形式的形而上学；建立一种全新的实证哲学。实证哲学取消本体，只研究与人发生关系的现象；不探讨事物的原因，而描述事物的状态，即由探求为何变成研究如何。但是，在孔德的实证哲学中，其研究对象还带有一定程度的客观实体的色彩。他的后继者穆勒和马赫，便从根本上消除任何意义上的实体。穆勒认为物质只不过是感觉的恒久可能性，外部对象在认识论的意义上仅仅是一种眼前的或可能的感觉。在穆勒那里，不存在着物质与精神、存在和意识的本体论区别，一切都是认识论意义上的感觉复合、感觉系列或感觉束。这就为马赫的感觉要素论提供了基础。马赫在实证主义的反形而上学中具有决定性的意义。他用"经验批判主义"来命名自己的实证哲学，以使之区别于孔德、穆勒、斯宾塞的实证主义。马赫在其代表作《感觉的分析》第二版序言中说：

> 我的认识论的物理学研究和我现在对于感官生理学的研究，都是以同一个观点为依据，这就是：一切形而上学的东西必须排除掉，它们是多余的，并且会破坏科学的经济性。①

孔德等人的反形而上学还残留着本质主义的痕迹，还企图为现象界找到一条不变的自然规律，以建立起一个能够无

① 《感觉的分析》，商务印书馆1986年版。

所不包地描述现象世界的哲学体系。而马赫反对任何本质主义，反对建立无所不包的体系。他认为全部哲学问题都是科学的认识论问题，这种认识论不是企图寻找客观的不变的实在的规律，而仅仅是为了实践的目的而描述感觉要素复合以及与之相对应的符号之间的关系，确定制约这些要素复合以及符号关系的原则。马赫认为，所谓客观的物质世界不过是诸如颜色、声音、压力、时间和空间等感觉要素的复合，一切物体只不过是标示要素复合的符号。物质和世界不过是种种不同的人的感觉要素之间的函数关系。但是，这种贝克莱式的"存在就是被感知"的物质观并没有使马赫走向贝克莱式的"唯我论"，而是走向了休谟式的"无我论"。马赫认为，象物质世界中没有客观实在的本体一样，精神世界中也没有主观实在的自我。自我不过是人的对内的感觉要素的复合，是情感、理智、意志、思维等要素的复合以及它们之间的关系。因而，世界上既没有纯粹的物质，也没有纯粹的精神，只有人对自身感觉要素的关系，这种关系所遵循的原则是人自身的思维规律。可以说，用关系描述世界为整个现代哲学的反形而上学提供了最可贵的启蒙。因为它根绝了企图以某种单一要素（如物质或精神、经验或理性等）来解释世界的思维方式。马赫以后的哲学用"结构"、"体系"、"系统"、"层次"等来描述世界都源于一种把世界理解为诸种要素之间的关系的新的思维方式。换言之，马赫粉碎了一切实体赖以产生的思维方式，他不仅取消了牛顿式的物质实体，而且取消了贝克莱式的精神实体。牛顿说，世界由物质之力构成；贝克莱说，世界由精神自我构成；马赫说，世界既非物质的，也非精神的，而是诸种性质不同的感觉要素的之间的关系。而且这种关系不具有绝对的

永恒性，只具有相对的暂时性。哲学的任务不是追问“是什么”、“为什么”，而是描述“怎么样”、“如何”；不是探讨现象背后的本质，而是描述现象本身的运动。可以说，在马赫的哲学中，集中了贝克莱、休谟、康德这三位近代最大的反形而上学者的理论精华，并为现代物理学革命提供了哲学背景。在马赫哲学中，世界与自我、物体与感觉、本质与现象之间的对立的消失，实在是人类精神的一次飞跃，是宣告形而上学的本体的不存在及其与之相适应的本质主义的思维方式的虚假性。

如果说，马赫的反形而上学还只是在经验主义的范围内，那么逻辑原子主义、分析哲学、逻辑经验主义的反形而上学则深入到逻辑和语言的层面。驱除本体论就不能不澄清形而上学在语言上、逻辑上所造成的谬误。在以罗素为代表的逻辑原子主义那里，逻辑上的反形而上学还是以经验上的反形而上学为基础。罗素首先否定了实体性的、永恒性的物质概念。他认为，物质不是不变的实体，而是一个个“事件”、“细目”，是它们在时空的四维中所构成的不断变化的复杂结构或系统，物质是一组组事件所经历的过程。认识的对象不是物质，而是感觉材料。而感觉材料作为物理学的对象不是实体，而是逻辑职能。由此罗素展开了他的逻辑上的反形而上学。他把认识对象在逻辑上的性质理解为一种功能，而不是假定的、推论的实体。任何一个命题都无法包含任何对实体的推论，命题只是直接与感觉材料相关，命题只是关于感觉材料的陈述。而陈述必须具有“可证实性”（逻辑的和经验的可证实性）。任何有关抽象的、假定的实体的陈述既不能从逻辑上推出，也不能被感觉材料证实，因而是无意义的逻辑虚构。最后，罗素得出了自己的物质概念——事物是一种纯粹的逻辑

构造。因为经验领域的事物是由连续性和一定的因果律彼此联结着的一定的现象系列。在认识论的意义上，世界就是逻辑构造。另外，罗素还从对传统逻辑所使用的类概念的否定的角度，证明了逻辑判断根本无须假定某个实体。类在传统逻辑中既作为"一"，又作为"多"，既是"类"，又是"类"中的一个"元素"，这种自相矛盾性也就自然地取消了把"类"作为逻辑的真正对象。罗素说，类是符号的虚构，不能实在地指称任何经验中的事物，因而没有必要假定这种空洞的类概念。这种空洞的类概念之所以成为逻辑的对象，是因为传统逻辑是为了证明虚构的实体的存在。在逻辑上取消类概念也就是在哲学上取消了实体。罗素在逻辑上否定类概念的实在性对现代逻辑的发展产生了巨大的影响。最后，罗素还分析了传统的形而上学的思维方式形成的原因：

1．追求统一的、终极的本体是因为人们要解释所谓的世界的同一性和稳定性。于是人们相信有一个永恒的客体构成人类的认识根源。

2．与这种确信相连，人们便把世界理解为现象与本质的双重存在。认为现象不是实在的、根本的，在现象的背后肯定有实在性的本质，这本质不可分割，不可改变，永远长存。

3．与现象和本质的主观区分相连，我们又错误地区分了感觉经验与其最终的原因。认为感觉是被动性的，因而就假定一个引起感觉的外在原因存在。并探究这一外在原因，企图超越感觉世界而进入抽象的世界。

4．以上二元区分又使人在意识与对象之间进行区分。以意识者为一方，以对象为另一方。这对象就是实体、本质、超感觉的原因，是与主体相对立的客体。但是，以上种种区分都是

建立在一种主观确信之上的。所以本质的、超感觉的、客观的实体仅仅是一种信仰所造成的虚幻错觉。在人之外没有这样的客体。客体就是人的认识本身，是感觉材料的系列、是现象。换言之，确信有一个永恒的客体作为人类认识的根源、对象，也就必然相信有一个超越感觉、现象的本质世界的存在作为宇宙的终极原因。

与罗素同时的分析哲学的创始人维特根斯坦的反形而上学之坚决、彻底可以与生命化哲学的代表人物尼采相媲美。我对维特根斯坦有些偏爱，甚至可以说是酷爱。在科学化哲学的诸多代表之中，维特根斯坦是最具有天才头脑的。他那怪异的性格、怪异的思维方式、怪异的写作风格本身就是传统哲学之外的一个特异现象。第一次看《逻辑哲学论》实在使我大吃一惊，没有想到如此讲究逻辑的分析哲学也可以象尼采的著作一样用格言体写成。而且写得如此简洁。他的著作中时时让人感到某种气质上、人格上的魅力。读他的书使我陷入读卡夫卡的小说时所感受到的迷茫与困惑之中。卡夫卡在心理细节上的那种平静、超然、没完没了的详尽叙述与其作品在整体上的神秘，和维特根斯坦的每个句子的明晰、准确、简洁与其著作在整体上的神秘之间，似乎存在着同样明确而神秘的内在对应关系。两人的作品尽管在表面上分属不同的领域，其语言也完全不同，但我就是很难摆脱掉两者在效果上所给予我的如此强烈的一致性：无底深渊感。卡夫卡说：道路虽有，目的全无，我们称之为路的东西，不过是徘徊而已。维特根斯坦说：虽有哲学，但理论全无，我们称之为哲学的东西，不过是活动而已。看完卡夫卡的小说我感到世界无意义，读完维特根斯坦的哲学我感到世界无哲学，哲 学就是沉默。也许，致

命的虚无感是两个人的共同体验。维特根斯坦称自己的哲学是为了取消哲学，更确切地说，是取消传统的哲学——形而上学。从本体论的角度看，维特根斯坦区分了事实与事物。世界是事实的总和，而不是事物的总和。事实与人的经验密切相关，在逻辑上能够构成有意义的真命题，在语言上是能够加以精确传达的可说的东西。事实构成逻辑图式，图式是思想的同构对应物。而事物是经验之外的人的虚构，在逻辑上只能构成无意义的假命题，在语言上是无法加以传达的不可说的东西。形而上学就是关于事物的研究，事物并不存在，因而形而上学也并不存在。从逻辑的角度看，存在有意义的真命题与无意义的假命题之分。有意义的真命题一方面符合逻辑句法，另一方面可为事实所证实。而无意义的假命题既是逻辑句法上的误用，也无法为事实所证实。在形而上学中，命题、词所指称的对象与人的经验无关，是并不存在的臆断。形而上学的那些超验命题正是无意义的假问题。传统哲学围绕着形而上学命题的争论都因这些命题本身的虚假而变得毫无意义。只要对逻辑性质进行研究，就会从形而上学命题的自相矛盾性和不可证实性中发现形而上学的谬误。从语言传达的角度看，有可说的而且能够说清与不可说的而且根本无法说清之分。可说的而且能够说清的是人的经验命题在逻辑上的可证实性，是自然科学。它符合句法，词所指称的对象实际存在。不可说的而且根本无法说清的是那些超验命题，它们在逻辑上没有可证实性，这就是形而上学。形而上学是本来根本无法言说而又偏要没完没了地去说的非存在，这就必然引起语言的误用和混乱。反形而上学就是澄清这种混乱，消除这些误用。总之，维特根斯坦的全部哲学都是指向反形而

上学的，他通过事实与事物的划分，有意义与无意义、真命题与假命题的区分，可说的和不可说的区分以及图式论、证实原则，指出二千多年的形而上学之谜并不存在。对于这些无法言说的超验问题，我们只能沉默。反形而上学的彻底性使维特根斯坦确立了全新的哲学观。在《逻辑哲学论》中他说：

> 哲学的目的是使思想在逻辑上明晰。哲学不是理论，而是活动。哲学的工作主要是由解释构成的。哲学的结果不是某些数量的"哲学命题"，而是使命题明晰。哲学应该说明和清楚地划分，否则就象是模糊不清的思想。①

正是在这种对哲学的全新理解中，维特根斯坦走上了消除传统哲学的道路。"无哲学"与"沉默"就是他的哲学终点。"无哲学"象尼采的"上帝死了"的口号一样，喊出了现代的科学化哲学反形而上学的最强音。石里克把维特根斯坦对哲学的全新理解称之为哲学史上划时代的转折点并非过誉之词。在后面我们将看到，维特根斯坦的意义观在哲学史上也具有划时代的意义。

维特根斯坦虽然取消了神秘之物与哲学的联系，但他并未放弃对神秘之物的无言体验。相反，他对人的自我超越之神秘体验有着执著的追求。但是，他认为神秘的东西不在世界之外，不是世界形成的本源，而在世界之中，是世界本身。在《逻辑哲学论》中他说：

① 《逻辑哲学论》，商务印书馆 1985 年版，第 44 页。

> 神秘的不是世界是怎样的，而是它是这样的。把世界当作有限的整体的感觉是神秘的感觉。一个人对于不能说的事情就应该沉默。①

这样的世界给人以神秘的感觉，而神秘的感觉无法言传，只能在沉默之中显现自身。这种显现并非实在之物，而是一条神秘的界限，是每个人为自身划出的界限。神秘的"唯我主义"是维特根斯坦前期哲学的终点。但这里的我不是实体性的万能的精神之我，而是一种类似二律背反的矛盾。一方面，世界是我的世界，我在世界在，我亡世界亡。我所理解的语言是唯一的，它暗示着我的世界的界限，或者说我与他人的界限。对于我来说，有意义的命题只与我的经验有关，我所体验到的存在之外就没有任何实在。我的经验与他人不同，我的存在也就完全异于他人。无数个这样的"我"的存在构成了世界的千奇百怪、相互独立的实在。在这个意义上，"唯我主义"所阐释的世界与生命哲学所理解的存在是一致的：多元化实在。另一方面，虽然我与你完全不同，但是我们又必须生活在同一个实在世界之中。这实在为一切人所共有，既不属于我也不属于你。所以，"唯我"而"非我"。"我"不是任何具体的个人，不是物质性的肉体，也不是精神性的灵魂，没人能够感受到它，更无法说清它。它不属于这个世界，不存在于这世界之中。它仅仅是一个界限，划开了有意义与无意义、可说的和不可说的。在"我"的这一端，是无数个特殊的个体之我，是能够说清的东西；在"我"的那一端，是什么也没有的虚无，是无

---

① 《逻辑哲学论》第96、97页。

法说清而且根本就不可说的东西。不可说的东西只能默默地显示自身。所以，这个“我”既告诉人们在什么地方应该说而且必须说清，在什么地方不能说而且只能沉默。这种“沉默之我”的存在导致了“无哲学”。而那些搞哲学的人在维特根斯坦看来都患有一种职业上的哲学精神病，他们就是要在沉默的时候没完没了地说，说出的话就犹如精神病患者的呓语。这种哲学精神病用弗洛伊德的心理学术语来说就叫“妄想偏执狂”。世上本无哲学，哲学只是一种“妄想”——对本不存在的东西的执著追求。人类从古至今常常处在这种“妄想偏执狂”的精神状态中。围绕着形而上学问题的无休止的争论就是如此：形而上学是无意义的假问题，而人类却为此争论不休，徒劳地追逐一个虚幻的梦。然而，我以为，形而上学是假问题，但是并非无意义。正是形而上学和宗教一起给人以精神上的归宿感。虚假的意义也是意义，它对人类自有妙用。因此，“妄想偏执狂”并非精神病，而是每个人都可能产生的心理状态，这或许是因为人生来如此吧。即便是维特根斯坦也无法抗拒神秘事物的诱惑。他对神秘的“沉默”的执著，象生命化哲学对神秘的“虚无”的执著一样，标志着人类的智者将永远处在对“不可说”、“不可知”的追求和困惑之中。承认并公开这种困惑，非但不是人的低能，而是人的智慧向高层次发展的证明。正象承认并公开人的自私和人与人之间的残酷竞争不是人的胆怯，而是人的勇敢一样。

维特根斯坦的“无意义的假问题”是对形而上学的致命一击，对科学化哲学的反形而上学产生了深远的影响。“维也纳学派”基本上接受了这种观点。这个学派的核心人物之一卡尔纳普在《思想自述》中就以“哲学中的假问题”为标题来回顾

自己的哲学生涯的开始。卡尔纳普在一大批反形而上学的先驱者、特别是从马赫到维特根斯坦的影响下，从逻辑论证和经验实证这二个角度取消了形而上学的本体论在哲学中的地位。他认为，传统的形而上学命题不仅没有任何用处，甚至毫无认识内容。在逻辑上它们只是一些假问题，在语言上它们只是一些假句子。它们尽管不乏陈述句的语法形式，甚至不缺少表面上严密的逻辑推理，而且有些句子、词汇和演绎既给人以理智的明晰感，又能引起人的丰富的情感联想。但是，它们却不具有真命题的性质，因为真命题必须能够经得起证实。形而上学的命题也不作任何判断，因为判断必须有所指。所以，形而上学的命题是一些在逻辑上既不能说它错、也不能说它对的命题，因为它既无法证实、也无法否证，它的问题根本就不存在。任何企图证实和否证形而上学命题的努力都是徒劳的，因为你所要证实或否证的对象根本就不存在。正如维特根斯坦所说："这个谜不存在"。换言之，命题的真实在于它的可证实性、可检验性。非经验的数学命题的检验可以运用逻辑程序，经验科学(物理学)的命题的检验可以通过观察和实验。不论在这两个领域内，科学家们的创造性想象假设起着多大的作用，但是或迟或早总要得到逻辑程序的证明和经验、实证的认可。而形而上学命题不具有任何一种可检验性——在逻辑上自相矛盾，在经验上得不到观察和实验的证明。甚至在卡尔纳普那里，连康德的先验综合判断都是形而上学式的假问题。他认为，一切陈述，要么是从数学中产生的分析陈述，要么是从物理学中产生的经验陈述。而康德的先验综合陈述是虚构，因而康德对传统的形而上学的批判也是徒劳的。更进一步，卡尔纳普、莱辛巴赫等现代经验主义

者认为，形而上学的失败首先不是由于其命题缺乏可验证性，而是它从一开始就无法解决形而上学命题在逻辑上的传达问题。因为形而上学是假问题，进入逻辑语言中就必然是假句法、假词汇，这与要求经得住检验的真句法、真词汇的逻辑传达是矛盾的。换言之，形而上学在语言传达上的困境在根本上是由于维特根斯坦所说的——形而上学在应该沉默的地方却不沉默。正如石里克所说，形而上学追求一种纯粹的质，也就是企图说出不可说的东西。质不能说，只能在个人体验中自动呈现。但是认识与这种呈现毫无关系。形而上学的失败并不象康德所说的那样是因为对它的问题的解答是人类智力所无法胜任的，而是因为从来就没有这样的问题。

总之，无论是马赫的经验实证主义还是罗素等人的逻辑实证主义，无论是维特根斯坦的分析哲学，还是"维也纳学派"的逻辑经验主义，他们在对待形而上学的态度上，已经不是康德式的束之高阁了，而是从哲学上、逻辑上、语言上取消形而上学的本体论。现代的科学化哲学发现，人类的智者们以全部努力探讨和争论了二千多年的问题，原来只是一种子虚乌有，问题的消失也就意味着有关的论述也随之消失。

但是，科学化哲学的当代代表人物波普尔、库恩等人，对形而上学的态度似乎宽容了一些。虽然他们决不再坚持形而上学的哲学立场，但是他们不是取消形而上学本体论，而是从方法论上反对任何企图对某一问题的终极性的一元解答，也就是反对任何意义上的唯一。如果对形而上学的解答允许多层次、多角度的探讨，那么形而上学也会成为有意义的问题。问题的关键在于：是把形而上学作为终极真理，还是作为无数种解释中的一种。如果是前者，形而上学就必须从哲学中驱

除；如果是后者，形而上学也会使人从中受益。波普尔曾说过：尽管形而上学是一种神话，但是神话也是人类解释宇宙的一种方法、一个角度，即便它的解释是虚假的、错误的，我们也可以从错误中学习，从虚假中发现有意义的问题。

3·3 哲学仅仅是一种方法

既然在现代的科学化哲学看来，形而上学的本体论是假问题、假句法、假词汇，是根本不存在的东西，那么，驱除了这种本体论之后，全部哲学的问题都是认识论，而认识首先是一种方法，因而，哲学就是方法论。用方法论取替本体论在反形而上学的意义上具有相互联系的双重作用。

1. 自从亚里士多德确立了凌驾万学之上的"第一哲学"以来，在传统哲学中本体论始终处于首要的地位，一个哲学体系的特征主要是以其本体论的性质为依据的。方法论服从于本体论，逻辑和自然科学在哲学中的运用都是为了证明超现象的形而上学本体。从亚氏的形式逻辑到黑格尔的辩证法，都是为了论证"实体"、"上帝"、"理念"的；笛卡尔和莱布尼茨把数学逻辑应用于哲学，同样是服务于本体论的命题；即便是培根的归纳方法也有服从于经验即本体的最高命题的倾向。也就是说，传统哲学总是用运动的方法来论证不动的本体。而在现代科学化哲学中，从胡塞尔的现象学开始，就把哲学仅仅理解为一种方法，现象学的目的就是为哲学提供一种新的方法。这对现代哲学的影响极大。方法的至高无上的地位在科学哲学中表现得更为明显。科学化哲学家们一致认为：全

部哲学问题都是方法问题，解决了方法问题也就解决了哲学问题。维特根斯坦所说的命题的意义就是它的论证方法，语言的意义在于它的逻辑用法，哲学是一种活动……是最能代表科学化哲学的方法至上主义的倾向的。哲学的逻辑化和哲学语言的科学化是科学化哲学最突出的特征之一。在科学化哲学看来，世界就是由语言的逻辑构造起来的，在哲学上还世界以本来面目，就是使哲学的逻辑和语言走向科学化。以科学的方法重建哲学就是反形而上学。既然从科学的角度看，形而上学的本体论不存在，那么传统哲学所遗留下来的仅仅是论证形而上学命题的逻辑和语言传达的问题。从根本上消除形而上学就必须清除形而上学所留下的逻辑谬误和语言垃圾，而建立以科学为基础的逻辑和语言就是建立新的哲学。维特根斯坦认为哲学是一种消除语言、逻辑的谬误的活动，就是把静止的传统哲学变成动态的方法。也就是说，本体论哲学是一个静止的点，它是永恒的、不变的，哲学的其他一切都最终归结于这个点；而方法论哲学是一个活动过程，它是流动的、变化的，方法的运用就是哲学本身。

2. 以科学化的方法论取代了形而上学的本体论，就是推倒了哲学作为众学问的皇后的地位，使哲学由天上下降到人间。传统的形而上学一向把自己作为最高的学问，象高居云端、俯视众生的神。它不仅能为具体的科学提供万能的指导原则和方法，而且可以为人类提供唯一有价值的生活模式。生命化哲学反对形而上学为人生规定的模式，指出每个人的生命、生存方式都是独特的、非模式化的；科学化哲学反对形而上学对具体科学的主宰地位，指出哲学不但无法为科学提供万能方法，而且认为科学方法是哲学得以确立的前提。另

一方面，现代自然科学的日益专门化、精确化、相对化向哲学提出了一系列认识论的新课题，它要求哲学以严密而精确的方法解释这些问题。数学中的悖论问题要求哲学改变笛卡尔、莱布尼茨、康德等人对数学方法的看法，于是，数理逻辑应运而生；物理学中的相对论等问题要求哲学改造培根式的观察、归纳的方法，于是有波普尔的否证法、库恩的范式论、拉卡托斯的"研究纲领"等；数学与物理学的日益密切的结合，要求哲学把在传统哲学中处在对立状态的逻辑方法和经验方法结合起来。而这一切又要求哲学以严密的科学方法和精确的科学语言为基础。换言之，现代哲学中的方法论主义的核心内容是哲学的科学化。它的演变经历了实证、逻辑、语言、否证、历史主义等阶段。

早期实证主义，象孔德、斯宾塞等人认为经验科学的实证方法是哲学的唯一方法，凡是经不起科学方法验证的哲学命题都是虚假的，都必须作为形而上学从哲学中消除掉。马赫更进一步，他在坚持经验主义的实证方法的基础上，又把数学的方法应用于哲学。他提出用数学的函数关系代替传统哲学中的因果论，并以函数关系来描述和把握感觉要素之间的关系。马赫提出"思维的经济原则"，即科学方法是"描述性"的，这种描述应该尽可能地简单、明了、有系统。一个假设越方便越好，一种科学原理表达得越简单越好。因此，科学方法就是使公理系统和逻辑推理趋向简单化、精确化，用最少的、最经济的原则来处理尽可能多的感觉经验。马赫主义的另一位重要哲学家阿那芬留斯根据原则同格论，即根据物质与意识、存在与思维、自我与环境，也就是主体与客体的不可分割性，提出了认识方法上的"摈入说"。他认为，在认识中，不是

意识反映物质存在，而是意识自身的同一活动，认识是对自我与环境的同时意识，环境就在自我之中，而不在之外；认识是把与人同在这一存在放进意识、思维之中，主体不是外在于对象，而是置身于对象之中，认识者不是“观察者”，而是“参与者”。换言之，认识是人的自我认识。

但是，早期实证主义还保留着认识论上的“被给予者”——感觉经验，虽然这种感觉经验不是反映论意义上的，但是毕竟还有主客体区分的痕迹。到了罗素、维特根斯坦、卡尔纳普等人，认识论中的“被给予者”彻底被逻辑证实原则所代替。罗素认为哲学的任务不是给人类提供新知识，而是对科学命题进行“逻辑分析”，通过这种分析，使科学命题显示出精确的意义。通过逻辑方法的分析，使经验科学和非经验科学的知识得到证实，并给实证知识以一种明确性。因而，“逻辑是哲学的本质”。罗素称自己的方法是伽利略式的革命，也就是把数学的逻辑分析的方法运用于经验的实证方法，使两者结合起来，把那些模糊的、含义暧昧的科学命题变成明晰的、清楚的知识。最后，把我们关于世界的知识、也就是世界本身还原为由一系列逻辑变项所组成的逻辑形式。《数学原理》一书就是为了使数学彻底逻辑化。而维特根斯坦则把全部哲学的问题归结为“语言的批判”，具体地说，就是用逻辑的方法重新界定哲学语言，建立起完善的语言，把语言变成逻辑符号。这种符号的科学性要符合二条证实原则：（1）必须符合逻辑法则。也就是要求语言按照逻辑的性质结合起来形成判断，从而构成有意义的命题。但是，维特根斯坦认为，仅仅依靠逻辑本身的原则还不能确定命题的真假，因为所有的纯逻辑命题都是同义反复。所以，必须引入证实原则。（2）逻辑

命题必须具有可证实性。也就是单从逻辑图式本身并不能知道真或假，只有在命题指称一个事实，即逻辑命题与事实相符时，才是有意义的真命题。事实在维特根斯坦那里就是“我的经验”，逻辑就是“我的语言”，我的语言与我的经验相符就是我的世界，因而，从逻辑上讲，我的语言就是我的世界。形而上学命题之所以是逻辑上的假命题，不在于它的逻辑性质，而在于它不能被事实所证实。维特根斯坦在早期的《逻辑哲学论》中追求一种带有形而上学色彩的绝对精确的证实方法，而他的晚期的《哲学研究》则抛弃了前期的证实原则，代之以语言的日常用法。

“维也纳学派”深受罗素的数理逻辑和维特根斯坦的证实方法的影响。他们区分了两种真理：逻辑真理和事实真理，也就是通过数学的逻辑方法获得的知识和通过观察实验的归纳方法所获得的知识。卡尔纳普坚持新知识的获得只有通过归纳法。尽管这种归纳的精确性只能用概率来衡量，但是，离开了归纳就没有科学。逻辑分析的方法仅仅是为了使通过归纳而获得的科学知识系统化、简明化、精确化。归纳是逻辑的基础。卡尔纳普提出的可证实原则就是指用逻辑分析来使全部知识（科学的与日常生活的）精确化。而语言是一切知识的传达者和载体，因而哲学的任务也就是分析语言。卡尔纳普致力于建立一种新的形式语言——物理语言。这种语言一方面要经受住经验的检验，另一方面要具有逻辑上的严密性，而二者的结合就是可证实原则所要求的精确性。因而，建立精确的科学语言就是为科学语言找到合乎逻辑的句法，它应该是形式的，而不是内容的。卡尔纳普十分重视以内容（或本质）的方式说话和以形式的方式说话的区别。在他看来，前一种

说话方式是形而上学的，后一种说话方式是科学的。因为前者的说话方式是以语言表达思想(本质)、形式表达内容为前提的，是一种认识论上的主体与客体、认识与对象相分离的传统观念的产物。而后一种说话方式是以语言形式本身就是思想、内容为前提的，是一种认识论上的主体间的可检验性的现代观念的产物。这种观念认为，以什么样的论证方法、表达方法来说话，就是以什么样的方式来认识。论证过程、表达过程就是认识本身，而不是先有认识，后有论证和表达。换言之，现代观念认为，符号就是行为方式、生存方式、思想方式，而不是表达行为、生存状态和思想的。总之，"维也纳学派"的三大原则是归纳法、逻辑分析法和形式语言法。归纳法提供新的科学知识，逻辑分析法使知识精确化，形式语言法把这一切还原为精确的科学语言，还原为一种科学的说话方式。在这里，我们能够明显地看出维特根斯坦的早期哲学中那种追求绝对精确化和可证实性的倾向的影响。但是，卡尔纳普后来又修改了自己的观点，用概率性的可检验性代替了精确化的可证实性。在对语言的要求上，他提出了容忍原则——对语言方式的选择，应该给以完全的自由。

从罗素、维特根斯坦到"维也纳学派"，都把经验的方法和逻辑的方法结合起来，这种结合本身就是对传统形而上学的反叛。但是，对逻辑方法和可证实性的过分强调却给人以追求绝对的感觉。也就是在反传统形而上学的本体论中透露出现代的方法至上的形而上学倾向。因此，在科学化哲学的内部，必然出现反对逻辑至上、方法至上、证实原则至上的倾向。从波普尔的"否证法"到库恩的历史主义至费耶阿本德的非理性主义，科学化哲学开始由逻辑走向历史、心理，由证实

走向否证，由理性走向非理性。

证伪方法的内在精神是批判的、否定的，它抛弃了人对自身的自信。在理论上，波普尔不想建立任何意义上的本体论，这一点似乎与科学化哲学的整体倾向相符合。更重要的是，在方法论上，波普尔反对任何意义上的方法至上主义。他反对经验归纳理论以及可证实原则。在波普尔看来，要求彻底的经验归纳和绝对精确的可证实性，就等于消除了人类的全部知识，因为无论是传统的哲学还是近、现代的自然科学，都是建立在不可完全证实的假设的基础上的。我们从局部开始而终于局部的经验观察不可能成为证实的绝对标准。从逻辑上讲，自然法则是一种不受限制的全称命题，它的逻辑本性是追求普遍性，而我们的经验观察总是有限的。因此，经验检验不是为了证实某一命题的真理性，而是为了否证其错误。也就是通过检验来不断地限制理论，而不是扩大理论。举出一只黑天鹅来否证"凡天鹅都是白的"的命题，不是为了完全否定"凡天鹅都是白的"的命题，而是限制这一命题的万能性。人必须承认，无论在经验上还是在逻辑上，任何理论都是特定的，都有自己的界限。从反对经验归纳和可证实性出发，波普尔强调假设在科学发现中的主导作用，但是他不是象罗素等人那样认为逻辑的先验性是万能的，而是把理论假设仅仅是作为一种猜测。康德说，人为自然立法。但是人为自然所立之法并非对自然之谜的终极解答，不是真理，而是一种猜测——尝试性地提出问题和解答问题。证伪理性对任何一种理论不是采取判断其"真"或"伪"，而是把它们作为"问题"，即把任何理论不是作为真理和谬误来加以绝对相信或绝对排除，而是作为需要继续解答的问题来研究。人类思想史不是走向终极真

理的有尽头的历史，而是无终结的问题史，是不断地否定旧问题、提出新问题，不断地抛弃旧解答、尝试性的提出新解答的永恒过程。因此，证伪方法是严格的，苛刻的，它拒绝作为终极真理和唯一方法的任何理论，哪怕是最伟大的划时代发现；证伪方法又是宽容的、豁达的，它不拒绝作为问题的任何理论，哪怕是巫术、迷信和传统的形而上学。甚至错误在思想史上也自有其意义和价值，"从错误中学习"象"从正确中学习"一样重要，甚至更重要。换言之，无论你批判过、否定过多少种理论和方法，只要你相信有一种理论和方法能够走向终极真理，那么你就是形而上学；相反，无论你吸收过多少种理论、采用过多少种方法，只要你把真理还原为问题就有可能走向创新。理论开始于问题终结于问题。因而，理论不是解答而是猜测；实验不是证实而是反驳。经验、实验、归纳不是发现真理的万能方法；理性、逻辑、分析也不是证明真理的唯一途径。简言之，没有任何方法是万能的，正象没有任何真理是绝对的一样。

同时，在波普尔的证伪理论中，开始出现强调科学的非理性的萌芽。波普尔在反对经验归纳和可证实性的基础上，高度重视人的猜测、假设在科学发现中的巨大的能动作用。波普尔发展了康德的"人为自然立法"的科学观。他认为大自然决不会主动地向人呈现问题和答案，人只能向自然提出问题并尝试性地进行解答。在这里，波普尔强调，对科学的发现，即对提出新问题和进行新猜测起着巨大作用的是科学家的灵感与直觉。非理性的、先于经验和逻辑的灵感、直觉是孕育一切有价值的问题之母。实验和逻辑仅仅是检验问题，使问题及其解答获得严密而清晰的理论形态的手段。这一点对

以后的科学哲学、特别是拉卡托斯和费耶阿本德的理论影响极大。波普尔另一个有影响的观点是关于科学的发展的理论。他从否证法出发，强调各种理论之间的批判性争论是科学发展的内在动力，发展不是走向某一终点，而是走向理论自身的开放。

尽管库恩反对波普尔的否证论，但是，与其说他是反对否证论，不如说他是反对逻辑主义和证实原则，因为他认为否证只是证实的一种，而且在反对归纳主义上库恩与波普尔是一致的。在《科学革命的结构》和《必要的张力》等著作中，库恩用历史——心理主义来反对逻辑主义、理性主义，提出了以"范式论"为核心的科学观。他认为科学的进步是新旧范式的更替，是从常规科学到反常科学，经过科学革命使新的科学范式代替旧的科学范式的过程。所谓"常规科学"是指科学的发展出现统一的范式之后的稳定状态时期，也就是以既定的科学范式为核心的科学。它由具有大致相同的知识背景和信仰的科学家共同体所支撑。常规科学时期，科学家们的活动主要是为保证现有范式的稳定和统治地位而进行解释难题的活动。常规科学家总是企图把与现有范式相冲突的反常现象纳入常规，通过各种努力来同化或排除旧范式所无法预料或无法解释的反常现象。尽管在这种解难题的活动中，科学也会得到渐进式的发展，但是决不会有突破性的进展。划时代的科学发现开始于反常现象向既定范式的挑战。也就是说，反常现象决不会因常规科学家们的解难题活动而完全就范。反常的增多和无法用旧范式加以解释，导致了常规科学共同体内对旧范式的越来越激烈的论争，并促使一些有头脑的科学家开始由对旧范式的确信转向怀疑，于是，危机出现了。危机

意味着旧范式在新的现象面前无能为力，更意味着科学家们对旧范式丧失信心的心理状态。危机促使科学家们抛弃旧范式而寻找新范式，于是，科学革命出现了。科学革命是批判、破坏与寻求、建设的同时发生。在科学革命中，新旧范式之间没有什么影响或继承之类的关系，更不是我们通常所说的"吸其精华，弃其糟粕"的关系，而是根本对立的互不相容，是整体的否定和取代。新范式代替旧范式的革命主要不是依赖于科学知识本身的进步，而是依靠科学家们的心理上的完整的"格塔式转变"。因此，科学革命中新范式对旧范式的胜利，不是理性的、逻辑的，而是非理性的、社会历史的，是一代人的心理(信仰)转变。同时，库恩强调偶然性(反常)对科学发展的巨大作用。常规科学中最富于挑战性和破坏性的，也就是引起科学危机的是那些任意性因素，这些任意性因素来自个人的和历史的偶然性。相对于常规科学的必然性，这些偶然性所导致的反常现象是重大科学革命的最佳契机。一般说来，在科学发展中，必然性常常代表着既定的、保守的常规科学，而偶然性则代表着新生的、进步的反常科学。更重要的是，库恩认为，反常、危机、革命、偶然在科学的发展中只是表层的，深层的力量来自科学家们的心理转变。与常规科学相适应的心理是确信，而与反常科学相适应的心理是失望、怀疑、期望。由旧范式到新范式的转变必然伴随有由确信到失望、由失望到怀疑、由怀疑走向新的期望的心理过程。如果结合库恩所主张的认识论上的"约定主义"(即科学世界不是客观的、不以人的主观为转移的世界，而是人的主观约定的世界)便可以得出这样的结论：科学决不是脱离人、特别是特定历史的、社会的条件下的个人的纯客观的知识，不是逻辑，而

是根植于个人的主观信仰的工具性知识。促成这种信仰的既有科学家个人的因素，也有时代背景、社会气氛、科学共同体的因素。在一种科学理论取代另一种科学理论的背后，是一个时代的心理（情绪、欲求、信仰等）代替另一个时代的心理。换言之，科学一贯被认为是理性的只是出于人们的浅尝辄止，理性是科学的伪装；剥去伪装，深入内核，科学就会呈现出如宗教一样的非理性特征。总之，库恩与波普尔一样强调科学是人的，因而也就必然带有人的全部（创造和局限）特征，在表面上平静的、逻辑秩序井然的知识体系的深层，沸腾着人的欲望。而且，库恩比波普尔更直率、更坚定地反对理性至上、逻辑至上、方法至上，他跳出了逻辑、语言的圈子，从心理的和社会历史的角度重新审视科学及其方法。

深受波普尔和库恩影响的费耶阿本德更把科学哲学中的非理性主义推向极端。在《反对方法：无政府主义知识论纲要》一书中，费耶阿本德提出了“认识论的无政府主义”，旨在破坏科学的定律秩序观。他嘲弄理性主义的科学观，认为一切方法都有自身的限定，没有任何一种理论和方法能给科学以绝对的统一性。每个时代、每种理论、每个科学家都有自己独特的方法，不应该用某一种方法来束缚科学，而应该给科学家以选择方法的自由。也就是说，在科学中，寻找统一的万能方法和万能逻辑象传统哲学寻找统一的终极本源或全知智慧一样，是一种方法论上的形而上学。因此，要推翻任何一种理论或方法的统治，使科学的发展走向多元化。基于此，费耶阿本德认为，在科学与非科学之间并没有固定的、统一的分界标准，不同的科学理论之间也不存在着共同的标准或方法，科学的发展或进步是无标准的。因为，科学理论不是客观真理，

而是主观猜测，作为猜测，就无所谓科学与非科学、理性与非理性的区别。特别是从历史主义的角度看，理论仅仅是特定时代的人们从特定的视角、运用特定的方法对世界作出的特定解释。任何理论的意义都有它的历史的定性和界限。牛顿理论完成了近代科学的综合，爱因斯坦理论开拓了现代科学的新天地，在与时代的关系上，爱因斯坦并不比牛顿高明。我们之所以肯定爱因斯坦而否定牛顿，决不是因为爱因斯坦发现了科学真理而牛顿固守错误，而是因为爱因斯坦的理论更符合现代的生存方式和社会心理。牛顿力学的悲剧不在于它本身的错误，而在于人们企图把它作为永恒不变的绝对真理来信仰。从这种相对主义和历史主义的观点出发，就会发现即便最好的科学理论也未必能够取代神话、宗教、形而上学。因为从人类生存的深层意义上看，科学也不能一劳永逸地为人生提供终极意义，科学仅仅是人的不断变化的全部生存的一个侧面而已。所以，费耶阿本德的多元方法论认为，科学知识不是一个不断地趋向统一的理论体系，也不是逐渐接近绝对真理的系列（因为世界上没有绝对真理），而是互相对立的、不可比的、基于各自角度的各种理论之间的相互竞争所构成的不断膨胀的知识大海。在这里，神话之帆所指出的航向未必就只会使人误入歧途，科学的指南针也无能力把人类引向理想的彼岸。神话、宗教、艺术、哲学需要以科学为参照来丰富和发展自己，科学也需要以神话等为参照来丰富和改进自身。各类知识在这种对立的相互参照中共同承担起人类发展自身的自然使命。

总之，科学哲学在方法论的反形而上学中，由以方法、逻辑、语言分析为中心，转向了以历史、心理为中心，由逻辑经

上、理性至上、证实原则至上转向了反逻辑、非理性。也就是由追求统一的科学方法转向了多元方法论。如果说，波普尔之前的科学哲学是以方法论反对传统本体论的形而上学。最终走向了方法至上主义的形而上学，那么波普尔以后的科学哲学用心理—历史主义反对逻辑方法至上主义，最终走向了多元方法论和相对主义的科学观与真理观。这说明，即便在现代的反形而上学之中，形而上学的思维方式和生存方式也常常无意识地作用于人类。好在与此相对抗的怀疑主义又时时为人类敲响警钟。可以说，人类的精神始终处在同样根深蒂固的形而上学欲望与怀疑主义态度之间的分裂之中。

3.4 语言的意义就是它的用法

无论从哪个角度说，反形而上学就是反对那种指向绝对的、终极的思维方式。科学哲学在用方法论取代传统本体论的同时，也就必然用新的意义理论取代旧的意义理论。对语言的逻辑和意义的高度重视是科学哲学的反形而上学之需要。可以说，不仅科学哲学，而且整个现代哲学的各流派都非常重视意义理论，都企图用新的意义观代替旧的意义观。生命哲学反对传统形而上学为人生寻找统一的、固定的、不变的生命意义的倾向，而主张生命的意义只存在于具体的个体存在之中，它不是永恒的、抽象的、固定的，而是随特定的情境的变化而变化的，生命的意义在于那独一无二的瞬间性；结构主义哲学、解释学及符号学，都反对抽象的、脱离具体的结构整体和逻辑系统的意义，反对离开具体的语境、上下文去理解意

义，反对割裂解释者与被解释者的关系去寻求意义，而主张一个因素的意义取决于它们在整体的结构和系统中的位置、功能、作用，一个词的意义必须放在具体的语境中、放在上下文、解释者与被解释者的相互关系中来把握；实用主义哲学认为，任何理论单就它本身看都没有意义，理论的意义只能在其产生的实际效果中才能得到正确的说明；受行为主义心理学和分析哲学的影响而产生的行为主义哲学，反对任何无视人的动机和行为的意义，而是主张动机和行为的不可分割的整体性。意义不是隐含于行为之中的动机，而是行为本身，思想不是行为的深层原因，思想就是行为的一部分。如果概括地描述现代哲学中的意义理论，其主要特征有以下几个方面：

1. 反对传统哲学中的现象与本质、思想与行为、意义与表达、语言与心理的二分法，也就是反对把意义理解为隐含于现象中、行为中、语言中的不变的、抽象的本质、思想和心理，而认为意义就是现象本身、行为本身、语言的应用本身。

2. 反对脱离具体的生存情境、语言情境，离开整体的结构、系统或逻辑关系去孤立地寻找抽象的意义，而是主张意义都是具体的，它离不开特定的情境，整体的结构、系统，只能在某种具体而特定的关系中来谈论意义。

3. 反对传统哲学对意义的单一性、固定性、绝对性、永恒性的强调，而主张意义的多义性、变化性、相对性、瞬间性。

4. 从符号传达的角度看，反对把表达者与被表达者、也就是符号和意义分裂开来，而认为表达方式、符号系统本身就是意义，意义存在于特定的表达方式中，以什么样的方式表达就是以什么样的方式思想。

总之，现代哲学把意义理解为具体的、特定的关系、方

法、行为、情境，理解为多元的开放体。而这种意义观最鲜明地表现在科学哲学、特别是维特根斯坦的语言批判理论之中。

从意义理论的发展史的角度看，对意义的理解是由主体与对象之间的相符合走向主体间的可检验性。在近代哲学中，洛克等人从观念论的角度来理解意义，认为语言的意义就在于语词作为观念的标记或传达而具有意义，语言通过在人们的相互交际中标记着、传达着一定的观念、思想而获得可理解的意义。在现代哲学中，现象学和弗莱格、罗素等人的逻辑主义从"意向论"或"指称论"的角度来谈论意义。现象学认为意识肯定是对某物的意识，意识的这种必然指向或针对某个对象的"意向性"就是意义，或者说，意向性是意识与对象之间的关系、中介，意义就存在于这种关系或中介之中。弗莱格、罗素等人认为，语词的意义就在于它所指称的某个对象。但是，这种意义不是单一的，而是多元的。罗素的"摹状词理论"和"类型论"把词的逻辑类型和词的意义类型作了精细的区分，由此推论出词作为名称和作为意义是两码事。尽管词的意义在于它所指称的对象，但是在不同的逻辑类型中，同一个词与它所指称的对象之间的意义就是不同的，逻辑类型的多样性规定着意义的多义性。

在反形而上学的意义上，真正使意义理论发生革命性变革的是维特根斯坦。从早期的"证实方法论"到晚期的"行为情境论"，也就是从逻辑语言向日常语言的发展，维特根斯坦不仅革新了传统的意义理论，而且革新了他自己的意义观。在早期，尽管维特根斯坦深受弗莱格和罗素的"指称论"的影响，认为命题的意义就在于命题与事态之间的一致或不一致、相

符或不相符，但是他又超越了"指称论"，指出命题与事态之间的一致或不一致的关系不是单纯的指称关系，而是进一步的证实关系。因此，命题的意义便在于找到论证这一命题的论证方法。形而上学的无意义就在于它对无法证实的命题非要不厌其烦地进行论证。因而，形而上学必然造成语言的谬误。哲学就是澄清语言谬误的活动。但是，在早期哲学中，维特根斯坦旨在通过语言的批判而建立起一种高度精确化和科学化的逻辑语言和论证方法，这样便走向了绝对主义。他的反形而上学也由于只要求或只允许一种方法或一种语言而重蹈形而上学的旧巢。维也纳学派所提出的"命题的意义就是其证实方法"和寻找一种绝对精确的形式语言（物理语言）的努力，便是受到了维特根斯坦的巨大影响。但是，必须指出，维特根斯坦的早期哲学从语言批判的角度，对有意义的命题和无意义的命题、可说的和不可说的所作的区分，以及对证实原则的重视，在反形而上学的意义上都自有其难以企及之处。《逻辑哲学论》的结尾部分所提出的"无哲学"或"沉默哲学"在反形而上学的意义上决不次于尼采的"上帝死了"的口号。就现代哲学中没有主宰者这一点而言，现代确实是个无哲学的时代。

维特根斯坦以《哲学研究》为代表的晚期哲学，尽管还是沿着语言批判的方向发展，但是其自我否定、自我批判却是极为残酷的，除了语言批判这一方向未变外，几乎所有的哲学观点都发生了巨大的、本质性的变化。这个变化的根本标志就是彻底放弃早期哲学中的绝对主义立场。即放弃寻找一种万能的解释世界的方法和一种绝对精确的描述世界的语言的立场，甚至连分析哲学这个核心都被抛弃了。晚期的维特根斯坦认为：有多少种不同的情境和个人，就有多少种把握和描述

世界的方法与语言，世界也就有多少种个别事态的存在方式。哲学不是寻找统一的逻辑语言的活动，而是每个人为了反对自己的语言被他人所误解、所同化的斗争。在个人语言与公众规范之间永远有一条不可超越的鸿沟。传统哲学、包括他自己的早期哲学都是企图用一种统一的规范语言来同化多样化的个人语言，也就是企图为鸿沟寻找到一座理想的桥，但事实上这是不可能的。尽管有如此巨大的差异，但是他的早期与晚期之间我以为还是有一定联系的。没有早期的"意义就是论证方法"就不会有晚期的"语言的意义就在于它的日常用法"；没有早期的"无哲学"思想和把哲学理解为一种活动的思想就不会有晚期的"语言就是特定的行为"的观点；没有早期的唯我主义就不会有晚期的对语言的个人性的高度重视。

从反形而上学的角度对意义观所进行的巨大变革在维特根斯坦的晚期哲学中主要表现在以下几个方面。

1. 反对寻找绝对精确的意义，而是主张精确象世界上的万事万物一样也有自身的界限。如前所述，在早期，无论是对方法、还是对语言，维特根斯坦都追求一种绝对的、普遍的精确性。但在晚期，他认为追求绝对精确仅仅是一种逻辑神话，至多是一种善意的理想。而在事实上，精确一方面要受到社会关系、时代气氛、个人气质以及问题的性质的限定，另一方面又要受到使用"精确"一词的价值态度的限定。就前者而言，精确都是存在于特定时间和特定空间之中，它不可能超越这些条件而成为绝对精确。就后者而言，精确与不精确作为一种评价、一种要求总是表达着使用它们的人对某一问题的提法、解决方式的赞成或责备、肯定或否定。更有深度的是，维特根斯坦认为，追求精确就是在哲学上追求不可说的或不

可思议的东西，是追求一种绝对主义的思维方式，这显然是基于一种形而上学的虚构。而与虚构相反的思维方式承认：我们无论以什么样的方式也无法完全消除表达式的含糊和歧义性，也就是意义的模糊性。基于这一切，维特根斯坦认为，他早期哲学对精确性的追求是以一种先验的、理想的、虚构的方式来看待哲学和语言，甚至这种方式带有伦理上的自我欣赏、自我满足、绝对相信自己的意味。对于界限来说，任何精确都包含着意义模糊的可能性，因为人有一种本能，总是自负地超越自身的界限而无限制地扩展自己的观点，就象权力欲使人无限制想统治一切一样。因此，不仅完全的知识，而且完全的概念体系也是一种形而上学的假设。

2. 反对本质主义的意义观，而主张从语境中规定具体的意义。维特根斯坦认为，哲学谬误的一个重要来源就是脱离具体的语言环境而孤立地考察意义之本质。传统哲学的"是什么"的提问方式本身就标明了传统的本质主义的说话方式。问"时间的本质是什么？"就等于问时间的意义是什么，而这种孤立的、抽象的提问方式必然导致同样抽象而孤立的终极解答，这是哲学的根本谬误之一。维特根斯坦认为，"是什么"所提出的并不是一个有意义的问题。有意义的提问应该从具体的语言环境中的说话方式开始。我们使用"指称论"的"意指"这个词时，我们如果去寻找它的共同本质，无异于追逐一个幻象。真实的追问应该是整理和比较它的不同语境，甚至要依靠某种直觉或体验去感受某种特定的语境。只理解词在字典上的意义、只掌握教科书上的语法规则的人，永远无法在日常的语言交往中理解语言的意义。也就是说，一个词只有在不仅仅传达词本身的意义，而且揭示了语境的整体意义之时，这

个词才有意义。所有的语词从抽象的角度看，其意义并没有深浅之别，一句话的组合孤立地看也无高下之分，语言的深度来自语境的深度，有时讲话人的肤浅会因语境的深度而变得深刻。沉默的特殊魅力也来自语境，把握了语境才能理解沉默这种无声的传达所包含的丰富意义。由于语境都是特定的、具体的、千变万化的，所以不可能用抽象的概念加以界定。“悲哀”不是概念，因为在生活中的悲哀都是具体的，如果“悲哀的特定环境不存在”，那么谈论悲哀的意义也就是毫无价值的。悲哀不是一个词，而是一种环境、一种气氛，即一种特定环境中的特定气氛和存在方式。总之，语言的意义是作为整个语言环境的有机因素而被规定的，它是多样的、千变万化的，不可能用抽象的本质主义的理论来加以说明。

3．与反对本质主义的意义观密切相关，维特根斯坦反对把表达方式与意义、把说话方式与人的内心分割开来，而是主张语言的意义就在于它的日常用法，想象某种语言就是想象某种生活，选择某种表达方式就是选择某种生活方式。语言的意义在于语境，一个词在不同的语境中必须采用不同的表达方式或运用方式。在与情人谈话和在与老师谈话时都用“谢谢”这个词，但是二者的意义却可能完全不同。即便“句式”相同，这也是两种完全不同的谈话方式，语境的差别构成不同的表达方式的内在基础。换言之，表达方式不仅涉及词的组合规则；而且涉及语境（语气、姿态、时空距离、谈话时的内心状态、以及谈话者的个性和背景）。维特根斯坦有一句非常精辟的话，大意是说：每个符号其本身都是无生命、无意义的，赋予它们以生命和意义的是具体的使用。①换

① 参见《当代哲学主流》上卷，商务印书馆1986年版，第566页。

言之，只有当你在特定的情境中用特定的方法运用某种符号时，它才有了生命与意义。由此维特根斯坦提出了一种看上去颇有些极端色彩的观点：用语言的用法代替语言的意义，在分析一句话、一个词时，我们不该问它们的意义，而应该问它们是怎样被使用的。因而，语言不是用来表达思想或精神的（传统的意义理论一贯认为思想、精神或观念是语言的内在生命，而语言不过是表达它们的一种方式、手段或工具），说话方式、表达方式就是思想或精神本身，质言之，语言表达就是行为方式。"请原谅"并不是表达道歉之意，不是对道歉行为的语言表达或描述，这句话本身就是道歉行为。人的精神始终是与人的说话方式、表达方式密切相关的，二者不可分割地联系在一起。在人的行为背后无精神动机。探讨人、人的语言就是把握由多种多样的情境所规定的特定行为和运用语言的方法或表达方式。以用法取代意义是维特根斯坦对形而上学的致命打击之一。

4. 反对非个人性的意义观，而主张语言的个人性。既然语言的意义在于具体的语境和以语境为先决条件的具体用法之中，那么必然涉及到使用语言的具体个人，因为只有具体的个人才能创造出具体的语境和具体的用法。在这里，维特根斯坦意在否定那种把公用词语无条件地强加于每个个体的理论，否定那种以统一的语言规则来规范日常语言的企图，否定用抽象概念界定个人的语言规则的奢望。我以为，他的这种对语言的个人性的突出强调是他的早期哲学中"我的语言就是我的世界的界限"的唯我论的合理继承，也是对早期的理性主义的、逻辑主义的、科学主义的意义观的反叛。每个人都是一个独特的个体，因而每个人都有自己独特的语言方式、人人

都能理解的公众语言实际上并不存在，公众语言一旦进入个人的具体运用中就变成了只属于他自己的秘密语言。正象一个人无法真实的体验到另一个人的内心世界一样，人与人之间也无法进行语言上的完全理解或绝对交流。交流和理解只是相对的。每个人的语言都建立在个人的规则之上，它有一种抗拒概念化的本能趋向。虽然表面上我们都使用着共同的词汇、遵守着共同的语法规则，但在深层我们都是在用各自的方式说话，正象两个人相同的手势可能来自完全相反的情境一样。我能亲身体验到我的痛苦，但是另一个人只能猜测我的痛苦。同样，我能运用我的语言，但是另一个人只能猜测或模仿我的语言。对此维特根斯坦在《哲学研究》说过一句奇特的话："我对待他的态度是一种对待心灵的态度。我认为他没有心灵。"① 在这里，维特根斯坦从语言的角度突出了个人与社会、自我与他人之间的对立、冲突，突出了人与人之间无法最终相互理解这一主题。而这与生命哲学从个体存在的角度所突出的主题不谋而合。

如果概括维特根斯坦的晚期意义理论，便会发现他的哲学只不过是从语言的角度彻底地拒绝形而上学。我认为，对个人的独特价值的高度重视是他晚期哲学的基本出发点，正因为有千奇百怪的无法重复的个人，才会有复杂多样的语境、规则和用法；正因为有这种多样性才会有无法以绝对精确来衡量的意义的多样性、相对性、暂时性、不定性；正因为有这一切，语言的生命和意义才能只存在于具体的运用中。任何东西，无论是生命、精神，还是物质、语言，只要没以特定的方式进入特定的情境并加以具体的运用，那么这东西就是死

① 《当代哲学主流》上卷，商务印书馆1986年版，第644页。

的。也正是基于这种对个体的、特殊的、活的生命的重视，维特根斯坦才坚决要求把语言从逻辑学家的规则中解放出来，使它重新回到活生生的日常生活之中；要求哲学家别再以抽象的教条去干涉具体运用着的日常语言，让人们自由地按照各自的规则去进行“语言游戏”。也许这有些牵强，但我仍然固执地认为：“语言游戏”作为一个比喻性的概念应用于语言研究，表现了维特根斯坦对自由的珍视。语言对人的束缚决不亚于政治专制或思想独裁，而且这种束缚往往是深层的、潜移默化的、很难以摆脱的。寻找个人的独特语言也就是寻找独特的生活方式。能够打碎语言牢笼的人就是一个自由人。这使我不由地联想起康德、席勒、斯宾塞等人的“审美游戏”理论。游戏时的自由状态与审美的超越性特征有一种先天的内在契合。审美是“游戏”人生，游戏是“审美”地观照生命。而以游戏的态度对待语言，也就是以自由的心情去选择、运用、创造语言。“游戏”这一在西方哲学史上总是与自由、超越密切相关的范畴，被维特根斯坦用来比喻人类在使用语言时所应采取的态度，这恐怕也是一种对人的自由的深切关注吧。人在语言的层次上获得自由将是一种非常有深度的自由。因为语言的异化力量之大绝不次于魔鬼撒旦。而对于这一点，尼采姑且不论在事实上是否影响过维特根斯坦，但尼采确实早于维特根斯坦看到了语言对人的窒息。他认为，语言在现代社会中是一个病入骨髓的东西，它与人的个体生命相对立，成为颓废的标志。同时，语言又是一种自为的专制暴力，强迫人们走向他们本来不想去、不该去的地方。换言之，语言非但不能解放和发展生命本身，反而使人成为约定俗成的语言的奴隶。打碎流行的、公众的语言体系是个体解放的重要一环。或许是心

有灵犀，尼采和维特根斯坦都以自己奇特的文风向病态的语言宣战。尽管他们两人，一个是非理性的、激情型的沉醉者，一个是理性的、静穆的超脱者，但是他们的著作都具有一种令人费解的、难以把握的神秘性。尼采的汪洋恣肆、汹涌弥天，足以湮没一切；维特根斯坦的简洁干净、跳跃无端，也令人如坠迷雾之中。这是个体自由的生命通过对语言的改造，向规范的社会一体化的挑战。不管他们的努力能否最终跳出被海德格尔称之为"牢房"的语言，但是即便失败了，生命的活力也将在这拼搏中迸出异采，这种搏斗仅仅是人类与自身的悲剧命运所进行的无数种无望的挣扎之一。由此还能看出，不论科学哲学和生命哲学之间存在着多么巨大的差异，但是作为现代人反对形而上学的一部分，它们之间还具有某种先天的内在一致性。

维特根斯坦的整个哲学思想对现当代哲学，特别是语言哲学发生了巨大的影响。在他的早期哲学中的企图建立精确的科学的逻辑语言尝试的影响下，发展出以维也纳学派的中坚人物卡尔纳普为代表的"形式主义语言"学派，其观点已如前述。在他的晚期哲学的走向日常语言的倾向的影响下，产生了以赖尔为代表的"日常语言"学派。他们的口号就是：每个命题都有只属于它自身的逻辑；不要问语言的意义，只能问语言的用法。赖尔认为所谓了解一个词或一个句子的意义，就是了解和学会如何准确地把这个词或句子应用到不同的语境中去。他们认为语言与生活是一种不可分割的整体关系，语言是生活的一部分，任何命题的意义，都是以人们在日常生活中的种种经验为背景的，缺乏其生活经验背景的语言只是抽象而虚空的玩弄词语。最后他们所达到的哲学终点便是——语

言是一种行为方式或生活方式。另外，美国当代的著名哲学家蒯因关于词的意义必须在整个语句体系之中的看法，显然也受到了维特根斯坦的影响。

3.5 人是目的，真理是工具

与这种基于个体自由的、多元的、相对的意义观密切相关的是西方现代哲学的真理观。无论是生命哲学（从克尔凯戈尔、尼采到海德格尔、萨特），还是科学哲学（从孔德、马赫到维特根斯坦、波普尔），都认为相信客观的必然因果律和终极真理就是迷信。因为真理绝不象传统哲学所信崇的那样是凌驾于人之上的、主宰着人类命运的纯客观的必然规律，即真理不是外在于人的永恒不变的绝对知识，而是内在于人的主观信念。真理是与人的局限性，与人的认识和价值观的相对性，与人类命运的悲剧性血肉相关的；真理是人类为了使世界变得可以理解而对世界进行的主观解释，是人为了达到自我的目的而运用的工具或手段；真理是相对的、有限的、暂时的，随着人类历史的进程而变化的。

当人类相信巫术仪式能保证他们的狩猎成功或庄稼丰收时，图腾就是真理；当人类相信上帝能把他们从苦海中拯救出来时，上帝就是真理；而当人类相信科学技术是万能的钥匙时，科学理论就是真理。换言之，只要人们相信某种观念具有实际的效用、并因这种相信而对他们的实际生活产生了决定性的影响之时，这观念就是真理。因此，从价值论的角度看，巫术、宗教、科学在其真理性上并无高低贵贱之分。在现代，

真理由纯认识论进入了价值论，由纯理论变成了实际生活的一部分。而最能代表此种真理观的哲学流派是美国的实用主义哲学，特别是威廉·詹姆士的哲学。

詹姆士其人颇有诗人之心，他在《彻底经验主义》中公开声称自己的哲学信仰是"审美的"，而非"逻辑的"。与他的诗心相关，他不是从哲学观点的异同去划分哲学发展中的不同倾向，而是从哲学气质上、哲学态度上的差异去看哲学史。他把哲学家从气质上分为理想型和现实型两种，并且认为对于哲学来说，这种气质上的差异远比那种世界是"火"还是"理念"的观点上的差异更具有根本意义。他还认为由这两种气质所导致的或赋予情感的或冷酷无情的宇宙观正是某种哲学观点的深层原因。理想型往往成为理性主义的、唯心主义的、乐观主义的、自由意志论的、一元论的和教条主义的；现实型往往成为感觉经验论的、唯物论的、悲观论的、无神论的、宿命论的、多元论的和怀疑论的。① 詹姆士本身更倾向于现实型，但他的多元论又使他对形而上学、宗教（在安慰的意义上）持比较宽容的态度。他的态度颇类似波普尔——在多元论的意义上，他宽容一切，吸收一切，而在一元论意义上，他批判一切、拒绝一切——尽管他称自己是彻底的经验主义者。

实用主义首先是一种方法，其原则是由皮尔士确定的，经过詹姆士的改造，成为一种从实际效果出发来考察哲学的思维方式。实用主义反对那种满足于某个概念或原理的解答，而坚决主张每个概念、每个原理的价值在于它们的实际效果，在于它们融入人的经验之中去发挥作用。詹姆士更明确的说法

① 参见《实用主义》，商务印书馆 1983 年版，第 9—10 页。

是：与其说哲学是一种解答，不如说是生活的计划，特别是改变现实的各种方法。但是，从实用主义的多元论角度看，能够进入人的经验之中、在人的生活中起改变现实作用的方法并不是唯一的，而是各种方法的集合体，每个人可以根据自己的经验、个性和生活方式去选择自己的方法。即使是同一个人，也可以在人生的不同阶段选择不同的方法，因为经验本身是转瞬即逝的，经验的同一性、人格的同一性并不在于经验的单一性，而在于它作为类似河流那样的连续性。前一刻不同于后一刻，但是它们不间断的相互渗透构成了意识、经验的整体性。正是由这种实用主义经验论的注重实效、强调多元和运动的方法论中，衍生出实用主义的真理观。真理观是实用主义哲学的核心内容。

真理之所以为真理首先不在于它在逻辑上多么合理，甚至不在于它能否获得类似科学真理的实验品格，而在于它能够被人们相信并成功地运用到其经验中、现实中，发挥着改造现实的实际作用（在这里，可以看到实用主义与马克思主义的某些类似之处。如果在詹姆士的哲学中这种类似还有某种殊途同归的性质的话，那么杜威哲学就直接吸收过马克思的行动哲学，也就是那句名言："哲学家们只是用不同的方式解释世界，而问题在于改变世界。"）。詹姆士认为，真观念或真理就是我们能吸收、能确定、能验证、能使之生效。简洁地说便是真理之所以为真理是因为它有用，或者反过来，正因为它有用所以它才是真理。这种对真理的要求，不仅是要求真理能够被证实，更要求得到实现。即便是那些离现实较远的观念，其真理性也必须符合以上标准，只不过这种观念发生实效的中介环节更多、更复杂、更间接吧了。同时，有些便于符合

当下经验的观念却并不必然的符合以后的一切经验，在昨天发挥过作用的观念，在今天可能毫无作为；在此类经验中有效的观念不一定在彼类经验中仍然有效。而且，詹姆士所指的经验或实用价值并未被限定在可感可见的物质领域内，相反它包括人的一切经验，对于他来说，通过对某种信念的信仰而能获得精神上的安慰作用，也是一种实用价值，也是一种真理。

沿着这条思路，詹姆士强调真理的相对性和运动性。既然经验是运动的，那么它所要求为之服务的真理就不会是固定的、静止的。真理是相对于经验而言的，它之所以为真理就必然要符合活的经验。真理不是永恒的观念，而是一个事件、一种行为、一个连续的运动过程。换言之，真理是一个不断地证实自身并使之有效的过程。在这里，证实和有效性也不是固定的，而是运动的。另一方面，既然世界是由多样性构成，那么不同的人就会有不同的生活、气质、环境，因而也就有不同的经验以及达到目的的不同方法，这种多样性要求真理的多样性。真理之所以为真，既是由许多事件构成的，又有自身的界限。每一类经验都有与之对应的真理；有多少种类型的经验就有多少种类型的真理。传统哲学所主张的真理的永恒性、固定性与经验的暂时性、流动性相悖；传统哲学所主张的真理的绝对性、万能性，与经验的相对性、有限性相反；哲学不能要求活生生的经验去迁就僵死的观念，而应该相反，要求观念在经验中也成为活生生的。因而，从时间之维上看，没有永恒的、静止的真理，真理是证实和发挥作用的过程本身，是暂时的、变化的；从空间之维上看，没有绝对的、万能的真理，真理是多样化的经验本身，是相对的、有限的。硬要说有绝对、永恒和无限的话，那就只能说真理在多样化的经验中的自我证实的

过程和发挥实效的过程是永恒的、无限的，因而也是绝对的。

这样，詹姆士便进入了他对真理的最后的、也是最具有反叛性的规定：真理不是单独的、超然的、抽象的观念实体，无论这观念是什么；而是观念与经验之间的关系，是内在于经验的具体观念。此种关系不是观念与非人的或超人的实在之间的关系，而是属人的、内在于人的经验、实践的关系。即便是自然科学的真理也是人的真理，是内在于人的真理，而决不是牛顿式或培根式的、排除人的因素的观念与自然实体之间的证实关系。因为，自然科学是人的创造，它所面对的自然是人能动地建构起来的自然，正象社会的属人性是因为人创造了社会一样。真理一方面标志着人的能力，另一方面是人的工具。如果说，在传统哲学中（例如黑格尔哲学），人是工具、是手段，而真理是目的，人是为了真理而活着、而追求、而献身的，那么，在现代哲学中（由康德所预示的），人始终是唯一的目的，其他的与人发生关系的一切都是工具、是手段，真理也不例外。真理是人创造的并为了人而存在的，正因为是为了人的真理才成为其真理的。在这里，我不能不想起马克思关于人与历史之间的关系的论述："历史什么事情也没做，它'并不拥有任何无穷尽的丰富性'，它并'没有在任何战斗中作战'！创造这一切、拥有这一切并为这一切而斗争的，不是'历史'，而正是人，现实的、活生生的人。'历史'并不是把人当做达到自己目的的工具来利用的某种特殊人格。历史不过是追求着自己目的的人的活动而已。"①

实用主义哲学的以人为目的的真理观，也可以从杜威的

① 马克思、恩格斯：《神圣的家族》，人民出版社1982年版，第118页。

经验主义中发现。杜威认为"经验"范畴在哲学史上具有不同阶段性的三种含义。第一种含义是在古希腊哲学中，经验被认为是以感性知觉为界限的，是个别的、偶然的、有限的、虚假的，在经验中无法把握"理念"或"实体"。只有用理性智慧否定感觉经验，才能达到普遍的、必然的、无限的、真实的"理念"或"实体"。第二种含义是在由培根开其端的经验主义哲学中，虽然在这个阶段经验被认为是知识的起点、源泉，并与自然发生直接的关系，但无论在培根那里，还是在洛克、休谟那里，经验在功能上都被认为是被动的、消极的、无法最终发现真理、构成知识的，因而，怀疑主义是经验论的必然归宿。杜威进一步指出，这两种含义的经验都只是与人的实际生活无价值关系的知识、心理，而与人本身相分离，陷于一种机械的二元论。第三种含义的经验是现代经验主义的，它具有区别于传统经验论的如下特征：经验不是知识，不是主观心理，不是过去的已成之物，不是孤立的、局部的，不是与推理对立的；而是人与社会环境的相互关系、相互作用，是人的行为和处境，是基于现在的、指向未来的活的经验，是连续的、整体的，是充满了理性推理的。这就是说，经验是活生生的人的整体、人的一切。因而，对与人发生关系的一切的评价都是人为的、具有价值色彩的，它为人而存在，为人所用，因此，杜威得出与詹姆士同样的结论：有用即真理。由此出发，真理便不是超然于人的抽象观念，而是渗透于人的生活中、行为中、处境中的有用之物，存在于人们的成功与失败、希望与忧虑、幸福与痛苦、兴奋与平静……之中。杜威认为，一切与活生生的人相关的东西都应被纳入哲学范畴。现代人决不能象传统哲学家那样，到玄而又玄、博大精深的宇宙本体或精神本体中去寻找真理，也不必乞

求于上帝的恩赐，真理就在每个人的行动中、追求中、生活中，在每一个微笑、每一种悲哀、每一次沉默之中，在穿衣、吃饭、工作、休息之中，在思考哲理和欣赏艺术之中。

真理在哲学中的沦落，只能说明人的存在在哲学中的上升。这种下降与上升或许要令持有传统真理观念的人们伤心。然而，时间的进程是最叫人伤心的。在现代哲学中无真理，因为真理变成了活的人、活的现实；正象在维特根斯坦的眼中无哲学，因为哲学变成了一种活动、一种拼搏。维特根斯坦在《逻辑哲学论》和《哲学研究》中这样说：

> 想象一种语言就是想象一种生活形式。
>
> 神秘的不是世界是怎样的，而是它是这样的。

"这样的"世界永远令那些认为想象是超越肉体的纯灵魂活动的人伤心，更令那些为观念的高贵而绞尽脑汁的人伤心。其实，伤心是自我的。爱因斯坦曾说过：这世界的不可理解就是因为人们总认为它是可理解的。

四、社会历史哲学对形而上学的反叛

4·1 由"辩护主义"到"批判主义"

与生命化哲学和科学化哲学对传统形而上学的反叛遥相呼应的，是社会历史观上的巨大革命。由马克思开其端的、立足于批判现存制度的、以强调实践、行动为特征的新的社会历

史观，取代了近代以来以“辩护主义”为核心的、把社会历史理解为某种观念或理性之产物的传统的社会历史观。新的社会历史观的主要特征是，以马克思主义对现存制度的批判为起点，融合了生命化哲学对个人自由的强调、吸收了精神分析心理学的情欲理论，创造出一种把哲学、社会学、历史学、心理学结合起来，重新审视人类社会历史的社会哲学观。在这里，批判理性——科学的一体化对人的异化，解放作为个体的人，使其得到自由的全面发展——是这种新的社会历史观的宗旨。尽管在马克思去世以后，西方产生过众多的马克思主义流派，但是，最能体现马克思主义的批判精神和理论深度的、影响最大、持续时间最长的无疑是“法兰克福学派”。霍克海默的“社会批判理论”，阿多尔诺的“否定的辩证法”，阿尔库兹的“单面人”，弗洛姆的“逃避自由”以及这个学派所共同具有的社会历史的发展多元论的倾向，对现当代西方社会进行了比马克思当年更为激进的批判。

“法兰克福学派”的创始人霍克海默在《社会哲学的现状和社会研究所的任务》的就职演说中，要求把社会学和哲学结合起来，对哲学进行社会学的批判，对社会学进行哲学批判，也就是强调哲学应该具有马克思一再强调的实践品格。其主要课题是解决个人与整体社会之间愈演愈烈的冲突，把无希望的、甚至是失去了反抗意识的个人重新唤起，使之以生命的活力与僵化的社会结构相对抗，让个人重新以创造者的姿态进入社会整体，让社会整体成为保障和发展个人的自由与创造性的人的社会。

因此，霍克海默在《传统理论和批判理论》一文中用“社会批判理论”来命名自己的学说。他认为，马克思本人的全部著

作的主要精神是批判，这种批判首先是一种态度，其次才是一种理论。作为一种态度，“批判理论”是对传统哲学的“顺从主义”的叛逆。换言之，新旧社会历史观的最根本的差异是面对现存制度时所采取的批判态度与辩护态度之间的区别。传统理论产生于上升时期的自由资本主义时期，并把自身置于资本主义生产过程和社会管理之中，它站在既定现实的立场上为现存秩序进行理论上的辩护。传统理论的认识论基础是专门化的自然科学，它是从局部的、既定的、不变的事实出发，通过抽象的概念体系来解释一切事实，也就是用“物”解释“人类社会”；而且，机械论的思维方式使之忽略了变化，企图用僵化的、无时间性和超历史性的体系去设想活生生的、千变万化的社会历史。这种理论与资本主义的生产过程的日益机械化、专门化之间有一种内在的契合，因而从整体倾向上是对现存工业文明的社会秩序的认同、顺从、协调和赞美。与此相反，“批判理论”产生于垄断资本主义和高度的技术一体化的时期，将自己放在整个现存制度之上，从批判的立场出发对现存的一切持否定态度。批判理论的认识论基础是一种人道主义的有机整体观，用人来解释“物”，用活的历史现实解释一切。它把人理解为整个历史活动的创造性主体，理解为不断变化的过程，因而，批判理论扎根于历史的时间性之中，从活的人和死的物之间的相互冲突的角度来理解历史及其现实。换言之，批判理论与现存的一切是对立的，从而在整体的理论倾向上对现存的工业文明和社会秩序保持一种超越性的批判态度。从历史发展的角度看，传统理论是与它赖以产生的社会现状同步的，它只批判过去的、前工业社会的封建专制主义，而为现存工业社会的技术、科学一体化专制辩护；而批判理论

则与它赖以产生的社会现状相矛盾，它既批判过去的传统，更否定现存制度，它旨在破坏一切既定性的理论和现实，不管这些既定的东西是过去遗留下来的还是今天刚刚产生的。从理论的性质上看，传统理论仅仅是一种理论，一种停留在解释世界的层次上的概念体系；而"批判理论"与其说是一种理论，不如说是现实生活的一个有机组成部分，正如马克思所要求的那样，理论不应该仅仅是解释世界，更重要的是改造世界。

"批判理论"要打碎一体化的理性、科学、技术的专制，解放作为感性的、情欲的个人，但是，这种个人与近代哲学的个性主义又有区别。传统理论所要求的个性主义仅仅是相对于宗教神学和封建等级而言的，与技术的、科学的一体化专制无关，相反，它以科学为武器，反对宗教神秘主义，它要解放的个人更倾向于物质的人、财产的人、技术的人，是以科学权威来代替神学权威，以在财产上独立的人代替封建等级中的人，而不是全面发展的自由人。而批判理论所要求的个性主义是针对科学主义、理性主义和工业社会的技术一体化而言的，是对科学专制的反叛。它要解放的个人是与物质的人、财产的人相对立的，是用每个人的全面个体化自由来代替一切权威。正象爱因斯坦用相对论代替绝对论、生命化哲学用纯粹的个体存在代替一切存在一样。这种理论态度，生发出"法兰克福学派"的"否定辩证法"。

4.2 仅仅是否定

如果说，在黑格尔哲学中，辩证法只是一种思辨的方法，

那么，马克思则把辩证法理解为历史的方法。“法兰克福学派”发展了马克思的方法。阿多尔诺在他的代表作《否定的辩证法》中指出，方法和理论都是现实力量的有机构成部分。因而，辩证法不是抽象的思维法则，不是与现实毫无关系的逻辑过程，更不是“理念”的自我展开、自我回归的精神历程，而是社会历史的永恒的运动过程的总体性。他甚至认为，辩证法不是实在的东西，社会历史中没有任何辩证法，而只有“矛盾地思考着矛盾”的个体的人和每个人的特殊方法。

如果说，康德的“二律背反”标志着现代思维方式的开端（矛盾地思维），那么，黑格尔的正反合便退回到传统的思维方式（追求无所不包的统一性）。马克思的“冲突论”既把康德的抽象的、思辨的现代思维方式现实化、历史化，又击碎了黑格尔寻找合题的幻想，使辩证法成为扎根于现实历史的否定的、批判的法则。阿多尔诺继承了马克思的辩证法，从三个方面对黑格尔的正反合的辩证法进行了否定。首先，他认为，传统哲学是一种“还原主义”，它总是以对某一个形而上学的或认识论上的绝对出发点为根基，进而去寻求一个臆想出的整体同一性，这个“同一性”无所不包，可以使任何相互矛盾的东西最终走向统一。因而，传统哲学往往从同一性出发，经过对立、矛盾的逻辑展开而最终还原为同一性。黑格尔哲学就是最典型的“同一性还原主义”。因此，传统哲学在把握那些相互对立的成对范畴时（如主体与客体、物质与精神、存在与意识、一般和特殊、感性与理性、连续性和中断性、现实性与可能性……），总是倾向于把决定性的权力交给一个概念或相互对立的一方。（或是主体决定论，客体统一于主体，或是相反），并使用能够描述一切的统一语言来解释它们。从亚里士多德的

形式逻辑的同一律到黑格尔的"合题"都是传统哲学的统一性万能论。它们把思维的"首要性"交给这种同一性。而在事实上，哲学家寻找到的统一性仅仅是一种幻想，哲学的统一并不能说明现实中处处存在着的对立、矛盾。世界上的万事万物都以自身的独特性、以自己的界限与其对立面相互依存，在这种对立、矛盾之中才能保持自身，面不被他物同化。如果对立和矛盾最终走向了同一、合题，那就只能说明，要么是一方被另一方所同化，要么是两方面同归于尽。因此，世界就是矛盾，否定就是彻底的否定，是正否定反或正与反的同归于尽。辩证法不对合题抱任何幻想，也不想人为地在对立、分裂之上架桥，它始终是否定和批判。所以，真正的辩证法，不仅是"矛盾地思考矛盾"的方法，更重要的它不是企图去说明、解释每一种东西的模式。换言之，与社会历史进程血肉相连的辩证法，既不是一种方法，也不是对某种世界观的描述，而是一种行动——始终反对一切现存的描述模式和粉碎一切既定的自称为无所不包的方法的行动。

其次，传统哲学是一种"静止主义"，它或以一种本体论的实体为时间的终结，或以某种方法为历史之谜的解决。它把宇宙、社会、人设想为一种有着某种永恒不变的固定本质的、向着一个固定终点发展的存在。因而，传统哲学总是千方百计地寻找、证明这种本质、这个终点。尽管在这个本质、这个终点是什么的问题上，传统哲学的各流派之间千差万别，但是它们在思维方式上是一样的：寻找固定点。"理念论"把一切还原为"理念"，"原子论"把一切还原为"原子"，理性主义把一切固定在理性上，经验主义把一切解释为经验……因而，尽管传统哲学也谈运动、变化，但是这种运动、变化被它们所先验规定的

起点和终点静止化了。换言之，只要有终点，那么就没有真正意义上的运动和变化。所以，传统哲学的辩证法的终极是通过否定达到肯定。通过进程达到终点，通过运动达到静止，通过变化达到永恒不变。然而，任何事物都是处在永恒的运动和变化中的，既无固定本质也无终极点。任何企图以某种本质或终点来固定变化之物和终结运动过程的哲学都是虚幻的。事物的运动、变化不服从任何标准，无论是逻辑的、还是经验的。在永恒的运动和变化中，事物永远不是它曾经是的的东西，现在之我非过去之我，未来之我又是对现在之我的否定，在过去、现在和未来之间，一个事物永远不会达到自身同一。正象存在主义认为"人是其所不是"一样。所以，真正的辩证法，一方面是确定一事物实际是什么，而不是将它归属于某个概念或逻辑范畴或某种本质；其次是根据该事物的特征，从否定性的角度出发，说明它应该或将要成为什么，尽管它现在还不是。换言之，运动和变化是一切事物的实际存在状态，这决定了每一事物都在时时刻刻地自我否定。寻求发展就是寻求否定。

最后，辩证法作为对永远矛盾、对立的和永远运动、变化的存在的描述，旨在反对一切企图走向极权主义的倾向。传统哲学对"同一性"和"静止性"的追求，实际上是为现实的极权主义、专制主义寻找理论根据。与人类始终处在极权主义的统治下的生存状态相适应，人类的思维方式也是一种追求终极性的思维。宗教主义的上帝决定论与现实中的政治专制相适应，理性主义的科学决定论与现实中的技术专制相适应。这种哲学一方面为统治者的专制辩护，另一方面腐蚀被统治者的思想，培养出一种顺从主义的人格。阿多尔诺认为，承认

一个包罗万象的思想体系的绝对权威性，和承认一个极权主义的政治秩序的绝对权威性一样，都是对多样化的人的自由的扼杀。而否定的辩证法就是要粉碎这种由同一性和静止性所构成的传统的生存方式、思维方式，解放被同一化和固定化了的个人。这种否定不寄希望于任何意义上的新的同一和新的终点，而是始终用多元的、个体的生命活力否定一元的、整体的僵硬秩序。正如"法兰克福学派"的另一位代表人物马尔库兹所说：

> 社会的批判理论并未掌握能够弥补目前和将来之间差距的概念；它既不把握前景，也不显示成功。它始终是否定。①

如果没有否定，人就会固定，历史就会终结。

总之，否定的辩证法既不是万能方法，也不是绝对规律，它是一种从矛盾和否定出发的行动，一种觉醒了的人类的生存方式和思维方式。在这种行动中，每个人都将始终保持着怀疑的冲动、批判的冲动、自我否定的冲动。

4·3　极权主义的来源——理性主义

全面批判的态度，彻底否定的方法，使法兰克福学派对现当代资本主义的工业文明的叛逆达到了新的深度。我们不能

---

① 马尔库兹：«单面人»，伦敦1963年版，第201页。

因马克思没有完全预料到资本主义在今天的新现实而责怪马克思本人，因为他是人，而不是宗教先知；更不能因“法兰克福学派”没有完全接受马克思的某些现成结论而指责阿多尔诺或阿尔库兹，因为他们所面对的现实与当年马克思所面对的现实已经有很大的差异。如果说，马克思所批判的是一种因资本主义还没有充分发展而造成的贫困的疾病的话，那么，“法兰克福学派”所批判的则是资本主义工业高度发达所造成的富足的疾病。但是，马克思的批判态度和否定方法则是“法兰克福学派”一贯坚持的。“彻底决裂”这一在《共产党宣言》中喊出的口号最充分地体现在这个学派的理论中。也就是说，“法兰克福学派”在坚持马克思的批判立场、否定方法和行动哲学的基础上，吸收了现代和当代的心理学、哲学的最新成果，从新的角度对马克思逝世后的、特别是两次世界大战后的现代社会的危机进行了深刻的批判性剖析。他们不仅从经济、政治等层面、而且从社会心理、个人自由的层面对现存秩序的非人化进行了批判。

霍克海默有一句名言，大意是说：不想论及资本主义的人，也应对法西斯主义保持沉默。换言之，法西斯主义是资本主义的必然产物，批判法西斯就必然批判资本主义，而批判资本主义也就必须批判法西斯。在“法兰克福学派”看来，资本主义和法西斯有着共同的现实土壤：经济上的垄断、政治上的强权、物质上的富足、心理上的顺从。而这一切，都是来源于科学理性所衍生出的技术一体化或技术合理性。

霍克海默和阿多尔诺合著的《启蒙的辩证法》就是这方面的代表作。他们深刻地分析了以要求人的解放、相信科学的启蒙理性，是怎样由于自身的局限而蜕化为束缚人的技术一

体化的。启蒙理性致力于把人们从中世纪的神秘主义的恐惧中解放出来，然而经过启蒙后的世界上到处都是富足的疾病和洋洋得意的灾难。因为启蒙理性本身就蕴含有专制主义的倾向。启蒙运动的理性精神主要包括两个层次的内容：民主与科学。民主理性从人道主义的立场出发，要求把个人从外在的压抑和独裁的强权下解放出来，给个性以财产上、政治上的自由；科学理性从技术合理性的立场出发，它一方面以事实的权威代替神学的权威，另一方面以一体化的技术去征服自然。这样，启蒙运动的两种理性始而结合在一起共同反对宗教神学，继而相互对立，科学理性压抑民主理性。因为当中世纪的神学和等级专制已经成为历史的遗迹之后，民主与科学便开始了内部的厮杀。民主要求的是打倒一切权威，给个性以自由，而科学则要求自身的绝对权威，要求每个人都服从于科学的统一标准。换言之，**民主的目标是充分的个体化，而科学的目标是绝对的一体化**，个体化与一体化是水火不相容的对立两极。当它们共同的敌人（封建主义和神学）被打倒之后，其内在矛盾便突现出来。对于这一点，马克思也早有所警觉：随着资本主义的发展，资本主义的私有制（对每个人的先天权利的肯定）与日益社会化的工业大生产（对个人需求的否定）之间必然产生不可调合的矛盾。只不过马克思从政治经济学的角度所揭示的这种矛盾被“法兰克福学派”哲学化、心理学化罢了。工业化大生产不可逆转的迅猛发展，对统一性、服从、纪律、计算、功利性的要求越来越高，这种要求所指向的极限就是个性的绝对平均化。单一的技术手段加强了单一的社会结构，单一的社会结构要求多样化的个性的服从，当个性企图反抗时，技术和社会结构的单一性便一方面要求国家

机器对经济的越来越多的干预，由此产生了极权主义的政治专制，法西斯主义就是最典型的代表；另一方面便用丰富的财富来腐蚀人们的反抗心理，让人在要有什么有什么的状态中自动地放弃反抗的冲动，资本主义的高消费便是典型的形态。这样，启蒙运动的以解放人为宗旨的自由主义在单一的技术文化中必然转变为政治上的极权主义。这就是《启蒙的辩证法》中所说的“启蒙的自我毁灭。”也是霍克海默在《理性的黯然失色》中所说的：现代工业文化的基础的合理性从根本上瓦解了人，工业文化在技术科学方面的每一个发展都必然伴随着人性丧失，这是一个物的膨胀和人的消失的过程。更确切地说是技术一体化的膨胀和人的个体化萎缩的过程。因此，“法兰克福学派”对现代资本主义的批判集中在它的科学的、技术的、理性的合理性上：

> ……批判理论怀疑那些在现存秩序中被理解为好的、有用的、合适的、生产性的和有价值的范畴，它拒绝把它们看作是一种非人力所及的非科学的前提。①

而对这种“合理性”的批判的另一部力作是马尔库兹的《单面人》。

① 霍克海默《批判理论文选》纽约1972年版，第208页。

4.4 "逃避自由"的单面人

在技术文明高度发达、物质财富空前丰富的现代资本主义社会中，"法兰克福学派"发现：现代人身上正在生长着一种最可怕的病态心理——失去任何怀疑、反抗、否定的生命冲动，人们不再追求自由，而是逃避自由。而且，这种"逃避自由"的倾向的产生主要不是外在压抑的结果，而是人的内在腐烂使然。可怕的不是人在强权之下不敢反抗，而是人在享乐之中不愿反抗。因为，强权之下反抗心犹存，而享乐之中反抗心消失。"法兰克福学派"对这种"富足之疾病"的认识也是有一个过程的。

当这个学派在第二次世界大战中深受纳粹德国的迫害时，他们对法西斯的极权主义的批判，其矛头主要指向强权专制和恐怖政治，这从此间出版的著作中便可见出，如《权威和家庭研究》、《专横的个性》、《独裁国家》等。这些著作从社会学和心理学的角度，把理论阐发和经验观察结合起来，重点分析了渴望权威和服从权威的人类心理。强权专制的产生是由于一体化的、垄断的技术文化为人类固有的"专横个性"和"服从心理"的滋生、实现提供了最佳土壤。于是，一方面是强有力的、充满统治欲和占有欲的专横的个人得以掌握独裁权力；另一方面软弱的、只求安全感的顺从的个人准备服从这种权威。这是被技术理性所支持的野蛮的非理性的爆发。弗洛姆则从"施虐狂和受虐狂"的心理角度入手，令人信服地指出了，追求个性解放的资本主义文明是如何导致了一种"逃避自由"的心

理。个性的自由和解放固然摆脱了专制等级的压迫和束缚，但是这种自由是危险的、不安全的，它使人产生无能为力和孤独之感。摆脱这种病苦的感觉的办法，一是依靠自己的努力去爱他人和被人爱，在爱中既保持了个体的独立、完整，又摆脱了孤独；二是把自己完全交给一个权威，主动地放弃个体的独立、自由，在强权者的保护下、甚至虐待下获得安全感和归宿感。因而，极权主义的产生正好投合了这种主动放弃自由的心理。表现在现代人的生活中便是：向传统价值和强权主动投降；不经过自己的思考盲目服从；反对自省、自我批判，进而反对任何形式的反抗；心甘情愿地将自己同化于技术一体化所要求的统一性中；更重要的是，这类人有一种内在的自卑，他们轻视自己，不愿与人竞争、不愿主宰，而只愿依靠某种外在于自己的力量。完全的服从对这种人非但不是痛苦，反而是一种享受。与其说是受虐狂，不如说是自虐狂。资本主义的竞争性和一体化最容易产生这种人格。也正是在逃避型的人格的基础上，虐待狂人格如虎添翼。既然人们愿意被主宰、被统治，愿意听从命令，那么我这个生来就想主宰一切的人为什么不呢？屈辱别人、使他们痛苦就是我的欢乐，而达到这种享乐的最好办法就是掌握尽可能大的权力，控制他人的权力越大就越能屈辱他人。于是，虐待狂人格一旦掌握了权力就必然走向独裁、专制、暴政。弗洛姆在《逃避自由》一书中进一步指出：虐待狂和受虐狂（包括自虐狂）虽然在倾向上截然相反，一个想要主宰人，一个想要被人主宰。但是从深层心理的角度看，二者有着共同的来源——不能忍受孤独和由此而来的恐怖。因此，尽管在行为方式上二者不同，但在为寻求安全感上二者是同一的，都以放弃个体的独立、自由和完整性为代价。

虐待狂主动地扩大自我，使他人变成自我的一部分，虽然扩张了自身的对外力量，却失去了内在的独立和自由；受虐狂被动地使自已融化在外来权力之中，虽然感到了安全，却也失去独立和自由。换言之，二者都以依赖他人为手段来摆脱危险、孤独和恐惧，统治者依赖于被统治者，被统治者依赖于统治者，二者得以相互依存的是一种独立于二者之外的（也就是独立于人之外的）绝对中介——独裁权力。这种权力在现代社会就是技术专制，正是它为政治独裁提供了基础。因此，个体的解放和自由的重新获得必须以否定技术专制和政治独裁为前提。这种否定在哲学上就是反对绝对化的理性主义和科学主义。

第二次世界大战结束后，现代资本主义重新恢复了生机，其发展突飞猛进，不仅西方各国，而且有些亚洲国家也跨进了发达国家的行列。物质财富的骤增、相对和平的生活以及民主政体的完善，似乎使人们产生了一种达到归宿的错觉。特别是技术文化的高度发展，一方面最大限度地满足人们的消费需要，另一方面又加速了社会一体化的进程。在消费的满足之中心安理得的人们便不知不觉地被技术的统一力量所同化。法西斯的恐怖政治总要激发人的反抗欲，而安全、富足的社会生活却使人不想反抗。人们把更多的闲暇用于娱乐、寻求感官刺激，而不用于反省和怀疑。对于这种富足的疾病，霍克海默和阿多尔诺在《启蒙的辩证法》中就已指出：

> 商业和娱乐的最初的亲密关系表现在后者特有的意义上，即保护社会。只要能让人高兴就行。这只要与社

> 会进程的总体隔离，或者说超脱，或者从一开始就毫无理智地牺牲对每一件工作的必要的要求，无论它在反映整体的限度内是多么无意义。快乐就意味着什么也不想，意味着当痛苦降临时也毫无顾忌。快乐基本上是毫无助益的，它是一种逃避。如人们所说，它不是逃避丑恶的现实，而是逃避那所剩无几的反抗思想，娱乐所允诺的自由就是摆脱了思想和否决权的自由。①

在这种安逸的享乐生活中，政治上的民主、法律上的平等、言论上的自由也无法保证一种健康的批评态度和否定立场的产生，因为这不是外在压力对自由的剥夺(如中世纪、法西斯)，而是人本身的内在腐朽，是主动逃避自由。阿尔库兹在《文化的肯定特征》中指出，现代社会的文化在总体倾向上是肯定的，它的一切、特别是享乐主义的主要特征是主张一种普遍一体的、永远快乐的、更有价值的无条件的肯定世界。这是一个在实质上不同于为日常生活的贫困而斗争的现实世界。在肯定的世界中，每个人都无需要求改革现状，因为这现状是对他的需要的满足。在《单面人》中，阿尔库兹更进一步从劳动强度的下降、职业的同化趋向、劳动者对生产问题的关心、新工艺的不断增加和高消费这五个方面分析了"现代单面人"的产生根源，并从"单面的社会结构"和"单面的思想方式"这两个方面上剖析了"现代单面性"的主要特征。所谓单面，就是指没有矛盾、对立的绝对一元化。从个人和社会之间的关系上看，是两者的协调一致；从每个人的生命状态上看，是没有反抗的冲

① 《启蒙的辩证法》，纽约1972年版，第144页。

动、怀疑的精神；从生命的价值上看，是只懂享乐而不懂痛苦。总之，"单面"就是世界上只有一种颜色、一个声音、一种思想、一种生活方式和价值观念，也就是万物归一。在现代社会中，劳动强度由于机械化、自动化的普及而大大降低，它使人的劳动更为轻松，业余时间更为充分；职业的同化趋向使人们从事着同一种工作、遵守着共同的程序，从而使人失去独立思考的能力；由于生产的好坏直接关系到每个人的物质生活以及享乐，因而人们不再去关心人自身的发展、人的个性的发挥，而只关心技术性的生产问题，对人权、政治、民主等问题表示淡漠；新工艺不断地推动生产管理的强化，在这种强化中，管理越完善，劳动强度越低，人们的工作也就越有保障、越轻松；最后，高消费使人们不再会因为需求的匮乏而进行抗议，这就等于取消了一个人们最易走向反抗的契机。马尔库兹指出，现代社会的全部同化力量都集中于这最后一点上：当工人和老板一样可以坐高级轿车、可以享受同样的电视节目、游乐场以及其他娱乐设施，当打字员也可以象议员的女儿一样穿着入时、楚楚动人……之时，人们便满足了，很难产生反抗意识。这就是"单面社会中"的"单面人"。如果这种批判能被那些以快乐为幸福、为道德之善的传统哲学家们所听到，他们该怎样想呢？他们为之奋斗的东西反而是人的堕落。"法兰克福学派"对享乐的抨击虽然不是禁欲主义的，但要比禁欲主义深刻得多。它是对从古希腊的伊壁鸠鲁学派开始的功利主义伦理观的反叛。

同时，"单面人"也是现代工业社会的"单面思维方式"的产物。马尔库兹认为，近代科学所培养起来的思维方式使精神操作和社会的现实操作保持协调一致，这就使人们很难产

生批判的思想。从亚里士多德开始的注重同一性的形式逻辑，到近代的追求理论与观察相一致的实证精神，至现代语言分析哲学和科学化哲学所要求的逻辑同一性和可证实性的结合，培养了人们只求同一，回避矛盾的思维方式。理性＝真理＝实在的同一性不允许任何否定和怀疑的介入。同时，精密的操作主义和定量化把一切都变成了等量的物质过程，人们失去了对生命、对价值、对美的追求欲，只在中立性的所谓"科学真理"面前低头。这就造就了现代人的冷酷、斤斤计较，缺乏一种对世界的起码的人道主义热情。而没有这种热情就不会有抗议。

阿尔库兹认为，自由主义向极权主义的转化，有个性的人向单面人的转化发生于单一的社会结构和单一的思想方式内部，促成这转化的不是来自恐怖的政治暴力的统一，而是来自给人以充分享乐的非暴力的、无恐惧的技术统一。在这种幸福而安逸的享乐气氛之中，人被融化了，消解了，人的否定力量被中立起来了。换言之，不是中世纪的等级专制、也不是资本主义初期的血腥和贫困，强迫地压抑了人们的反抗能力，而是工业社会高度发达的富足和享乐的同化没有给人留下任何反抗的余地，因而也就没有给人的自由留下任何余地。因为从历史上看，人的自由始终伴随有批判、反抗、怀疑和否定；人的自主、独立始终伴随有孤独、冒险、痛苦、恐惧。而这二者，即人的痛苦的挣扎和人的自省的怀疑意识正是生命的活力之所在。对于人来说，无痛苦的死亡是非生命的，无怀疑的确信是非人性的，无拼搏的和谐是非现实的。而现代的工业文明恰恰造就了这种非生命、非人性、非现实的存在。这是一种无矛盾的窒息，是风平浪静的消逝，是无痛苦、无挣扎的终结，

是无声无息的腐烂。它不是激发人的生命力，而是使人的生命力自动消解。逃避自由就意味着放弃生命。

"法兰克福学派"的第二代代表人物哈伯马斯又深化了他的前辈的批判理论，从"经济危机"、"理性危机"、"合法性危机"和"动力危机"这四个角度描述了现代资本主义所面临的全面危机。他认为，资本主义的经济危机就象自然灾祸一样不可避免，它是由马克思所指出的资本主义的固有矛盾决定的。但是，解决经济危机的办法却有所不同，由于现代资本主义的阶级对立很少采取暴力的对抗形式，而是由国家出面干预、调解，因而国家为防止危机所采取的措施虽然能够抑止经济危机，把经济危机排泄到社会的其他领域之中，特别是行政管理领域，但是这就导致了理性危机。因为国家通过干预所要求的统一管理与资本家的私有利益发生冲突，这种冲突转过来就导致了"合法性危机"，也就是技术管理的合法性与私人动机之间的矛盾，这矛盾最后导致了动力危机，也就是人们失去了投入资本主义再生产的心理动力以及失去了使人们相信技术管理、国家干预的合法性的文化动力。这是一个连锁反应，它将波及整个社会，因而，在现代资本主义，一个环节的危机就可能导致全面的危机。因此，局部的修修补补是无用的，必须求助于一套全新的标准，才能摆脱危机。从形式上看，哈伯马斯所指出的这种危机，不是阶级对抗的危机，而是阶级调和的危机；不是不合法的危机，而是合法的危机；不是无政府的非理性危机，而是政府干预的理性危机；不是人们挣扎在死亡线上的危机，而是人们生命动力丧失的危机。概而言之，是逃避自由所造成的人性危机。

在一个社会中，最可怕的不是人的个性与社会整体的对

立、冲突，而是完全协调、同步。它意味着人们盲目地相信这个社会完全合理，就象人们盲目地相信某种理论绝对正确一样。完全合理的东西就是单纯肯定，而任何单一性都只能导致僵硬、教条。近代、现代的资本主义的工业文化既造就了人们对科学的正确性、也造就了对社会的合理性的绝对确信。而正确和合理是使人丧失生命活力的最有效的手段。爱因斯坦对牛顿力学的绝对正确性的发难，马克思、法兰克福学派对社会的绝对合理性的反叛，其内在一致性是：彻底推倒各种形式的权威对人的压抑或同化，并消除创造权威的社会环境和大众心理。

然而，人类能否最终根除权威和创造权威的固有倾向，对此谁也不能做出最终的解答。因而，对于阿尔库兹用"性欲革命"、"意志革命"，弗洛姆用"爱"，哈伯马斯用"全面交往"为未来所构想出的乌托邦，我只能表示深深的怀疑。我认为，"法兰克福学派"的深度和尖锐性都蕴含于它的批判中、否定中，而它的虚幻则在于它对未来的虚构之中。

但是，必须指出，"法兰克福学派"对现代资本主义的批判、特别是对技术一体化和富足的疾病的深刻分析只适用于发达的工业社会，而不适应于中国的现实，因为中国的现实不是技术一体化的过分发达，而是很不发达；不是物质财富的高度丰富，而是很不丰富。因而决不能在中国奢谈什么物对人的异化，老实说，中国人的确还没有幸运享受到丰富的物质享乐对人性的异化。中国人所争取的自由、民主不是现代西方人所要求的，而是类似于近代西方向中世纪的等级专制和宗教神学所要求的民主和自由。换言之，在我们把握和译介西方现代的各种文化思潮时，必须时刻清醒地意识到，现代西方人

是从后工业社会的角度批判工业社会，而我们则刚刚由农业社会向工业社会起步，因而对西方近代的工业文明的态度我们决不能完全效仿现代西方人。中国当前乃至将来很长的一段时间内，在各个领域所进行的改革仍然是启蒙主义性质的，其目标仍然是科学和民主，而不是象现当代西方人那样，或用科学否定民主，或用民主否定科学。这种由历史所造成的既定的差异，适用于我们对西方的全部现代文化的取舍，包括生命化哲学、科学化哲学、社会历史哲学以及现代派艺术。与此相关，我们也无法用现代西方人的眼光来看待我们的传统和现实，因为现代西方人所需要的不一定就是当代中国人所需要的。换言之，现代西方人在一定程度上需要中国文化，但那已经不是中国人对自身文化的理解，而是现代西方人眼中的中国文化；当代中国人在某种程度上需要西方文化，但那已经不是西方文化本身了，而是当代中国人眼中的西方文化。尽管世界的整个趋势在走向各种文化的交融，但是，历史的、民族的差异也将不知不觉地渗入这种交融之中，而且交融不是无条件的合二为一，而是在保持各自特点的情况下的相互参照，开放也好，比较也好，绝对的模仿是不可能的，可能的只是为自身寻找到更多的参照系。

五、不仅仅是殊途同归

5.1 先天的一致性

在本章结束之时，读者肯定会感到，西方现代哲学在整体倾向上是一致的。的确，就我选择的叙述角度而言，西方现代哲学的两大潮流——生命化哲学和科学化哲学——具有某种一致性：反形而上学。这种倾向是现代西方哲学作为一个整体面对近代、古代的西方哲学时所必然产生的。不管现代西方哲学的内部有多大的分歧、乃至不可调和的对立，但是当它作为一个整体共同面对传统的形而上学之时，分歧乃至对立就被其反形而上学的共同倾向掩盖住了。这种共同性主要表现在以下几个方面：

1．本体论上的反本质主义。生命化哲学、科学化哲学和社会历史哲学都共同反对传统的本质主义，即反对人为地区分现象与本质、物质与精神、思想与表达、感性与理性、个体与整体……，特别是反对把这对立两极中的某一极作为事物的本质。在反本质主义的深层是反对为宇宙、社会、人生寻找终极实体的形而上学幻想。生命化哲学主张存在先于本质，在存在的之后、之中无本质，主张人的个体存在就是整体；并用具体情境中的具体行动代替传统哲学为人规定的本质。科学化哲学主张物理现象先于物质实体，在物理现象

和人的感觉后面什么也没有，并用"感觉素"、"事件"、"结构"、"系统"、"层次"来代替传统哲学的实体、始基、本源、力，用方法论取代本体论；社会历史哲学主张历史就是人的创造活动本身，在这种创造活动的背后没有什么抽象的动力，不管这动力是物质的、还是精神的，也就是用马克思的历史是人的实践过程的观念代替了传统的以黑格尔为代表的"理念"决定论。概而言之，人无固定的本质，人是其所不是，即不断进行自我否定的运动；宇宙无终极的本源，宇宙是人类的构造物的集合，即在人的构造中的不断变化；社会历史无最后动力，社会历史是人的创造活动的总和，除非人类毁灭，否则历史便无终结。

同样，传统理论认为，人的认识有终极的起源，或客观或主观，或上帝或天赋，或理性或经验，而现代哲学认为，人的认识之源是多元的，客观、主观、天赋、理性、经验……都是认识的起源之一。换言之，人的认识有各种各样的起源，但是就是没有终极的、唯一的起源。

2．认识论上的反绝对真理和反唯一方法。与本体论上的反本质主义相适应，西方现代哲学反对传统哲学在认识论上的终极真理观或最后解答论和唯一方法论。传统哲学认为，人有固定本质，宇宙有终极本源，社会历史有最后动力，这本质、本源、动力在认识论的意义上就是绝对真理，把握了绝对真理就是对人、宇宙和历史的终极之谜的最后解答。而现代哲学则恰恰相反。它们认为：既然人无固定本质、宇宙无终极真理、社会历史无最后动力，那么任何认识也无法最终穷尽人、宇宙和历史的秘密。因为认识和真理都是属人的，人的界限就是认识和真理的界限。任何认识，不论它多么正确，也仅

仅是人在自身的局限内对人、宇宙和历史的某一侧面、某一层次、某一阶段的描述。因而，认识和真理是相对的。从横向上说，相对于多样化的人生、宇宙、社会而言有多种类型的真理(例如科学的、宗教的、哲学的、艺术的等等)；从纵向上看，相对于运动和发展的永恒性，有阶段性的真理(如地心说之于古代、日心说之于近代、相对论之于现代)，真理是历史的、时间的。质言之，真理是内在于多元世界和流动时间之中的真理。同时，真理不是纯客观的、高于人类活动的认识的目的和历史目的，真理是人类在历史中通过认识活动和实践活动来实现人自身的目的的工具。人作为人的目的高于真理作为人的手段。

在认识方法上，传统哲学认为有唯一通向真理的方法，或灵感、或直觉、或逻辑、或实验、或天启，而现代哲学认为，方法是多元的，不仅对不同层次和不同类型的真理应该采用不同的方法，而且对同一事物也应该允许运用不同的方法。换言之，面对多元的人、宇宙和历史就应该采用多元的方法。方法不仅仅是认识的途径、手段、角度，而且就是认识本身，认识的相对性就是方法的相对性。同时，方法也具有历史性，任何方法的产生、发展、终结都与时间相关。既没有超空间的放之于四海皆准的无限方法，也没有超时间的适用于全部历史的永恒方法。方法因人、因时、因环境、因对象的不同而不同。艺术不同于科学，所以就不能要求用科学的方法创造艺术品，或用艺术的方法研究科学。我不同于你，所以不能要求我完全采用你的方法或反过来。总之，世界上既无绝对真理，也无万能方法，因为世界上没有万能的人。

3. 发展观上的反静止主义。现代哲学在一切问题上都持

过程论的观点，而反对传统哲学的终点论。传统哲学尽管也谈发展、运动、变化，但是这种发展、运动、变化是以有起点、有终点、有不动、有不变为前提的。从本体论上看，传统哲学的本质就是变化中的不变，本源就是运动中的不动；从认识论上看，传统哲学的绝对真理就是认识的终点；从社会历史观的角度看，传统哲学的诸种“理想国”、“乌托邦”就是人类社会的归宿。换言之，传统哲学所赖以成立的思维方式总是企图在发展中找终点，在运动中找不动，在变化中找不变。而现代哲学认为：世界上的万事万物、特别是人总是处在永恒的运动和变化之中，事物的发展是无始无终的，在运动、变化和发展的背后没有给它们以动力的不变不动不发展的源泉。运动和发展也不是类似黑格尔哲学的始于“理念”、终于“理念”的封闭圆周，发展是开放的。人、宇宙和社会也好，认识、真理和方法也好，它们都是运动和变化的过程，处在无终结的发展之中。换言之，世间的一切都必然自动地进入时间的结构之中，进入历史进程之中。所谓相对，必须以时间之维为参照系，也就是必须从运动和变化的角度看才会有相对。如果将时间与空间割裂，如果从静止的角度看，那么只能得出一切都是绝对的结论。

同时，现代哲学认为，历史就是人和宇宙在时间中的不间断的生成过程。在这一过程中，一切都只具有瞬间性，在瞬间中包含了时间的过去、现在、未来，而不是传统哲学的永恒性主宰一切。如果说，传统哲学仅仅是一种过去、现在、未来的线性时间观的话，即认为过去、现在、未来之间的连续性只是由过去到现在再到未来的话；那么，现代哲学则认为时间三维是一个相互渗透、相互作用的整体，在生命的运动

中，时间对生命的意义可能是由未来向现在，由现在向过去。过去和未来都指向现在，而现在又不停留地成为过去、面向未来。通过现在，未来渗透入过去或相反。而现在不会永恒，它永远是即将过去走向未来的瞬间。

更重要的是，现代哲学把运动、变化和发展理解为矛盾、冲突、对立的不可消除，而不是传统哲学所认定的那样——运动、变化和发展是通过矛盾、冲突、对立走向终极的统一与和谐。正因为传统哲学认为有固定本质、终极本源、最终动力，因而运动中有不动、变化中有不变、发展有终结，矛盾有统一，而那个本质、本源、动力或它们在认识论意义上的形态——绝对真理——正是不动不变的终极点和统一性之所在。同样，正因为现代哲学认为没有这本质、本源、动力和绝对真理，所以就没有不动、不变、终结和统一。运动、变化和发展就是事物固有的矛盾、对立与冲突，而不动、不变、终止就是人为的统一、和谐。也可以反过来说，矛盾、对立与冲突就是运动、变化和发展，而统一、和谐就是静止、不变、终止。生命化哲学的虚无、痛苦、"他人即地狱"等观点，科学化哲学的"命题就是它的论证方法"、"哲学是一种活动"、"逻辑是一个过程"、"语言是行为"等观点，社会历史哲学的"始终是否定"、"矛盾地思考矛盾"等观点，都是这种过程论的发展观的不同表述。

总之，传统哲学的本体论、认识论、方法论、发展观是相互联系的、互为因果的，现代哲学亦如此。在传统哲学中，有本体论上的终极实体，就会有认识论上的绝对真理；有绝对真理就要寻找唯一的方法；而有了终极、绝对、唯一就会有静止、不变和终点。而在现代哲学中，有在本体论上取消终极实体，就会有认识论上的反对绝对真理，有反对绝对真理就会反对

唯一方法；而有了这种无终极、无绝对、无唯一就会无静止和无终结的发展。因而，现代哲学是现象主义、相对主义、多元论和过程论，而传统哲学是本质主义、绝对主义、一元论和终结论。上面的因果推论在两大哲学的各自整体中也可以从其中的任何一个环节开始。

4．最后，现代哲学是一种积极的悲观主义，而传统哲学则是一种消极的乐观主义。也就是说，面对不确定、不可知、充满了冲突和痛苦的人生，现代哲学采取正视、承认的态度，并在此基础上投入这悲剧无边的人生之中，以个体在现实中的选择、努力、拼搏来完成有限、短暂却值得生活的人生；而传统哲学采取回避、不承认的态度，并在此基础上用幻想逃避这茫茫的生命苦海，让人沉溺于远离现实的海市蜃楼之中，或用纯思辨、或用纯宗教、或用纯科学、或用纯艺术来获得一种虚幻的心灵安慰。我想说，人自身的有限和短暂是人所无法克服的、超越的，一切克服和超越都是虚幻的，至多只能是相对的。人就是无法战胜自己。人永远处在失败、失望而又决不甘心的拼搏过程之中。

5.2 相互对立的哲学

现代哲学各流派可以归结为两大对立的潮流——科学化和生命化，但并不是绝对的，而是相互影响和渗透的。尽管在面对传统哲学之时，两大潮流的反形而上学倾向使之具有了某种先天的一致性，但是，当我们抛开传统哲学，只从现代哲学内部上看，那么科学化哲学和生命化哲学是截然对立的

两大思潮。这种对立是现代社会中物与人、理与情、科学与民主、社会与个人之间的对立的精神形态。换言之，在反对共同的敌人形而上学时，生命化哲学和科学化哲学携手共进，正象在反对共同的敌人封建等级和宗教神学之时，启蒙精神把科学与民主团结起来一样。而当两者的共同敌人消失后，它们就要互为敌人，开始一场新的厮杀。这种厮杀在走向统一的科学和走向个体的人的对立中展开，其主要分歧在以下几方面：

1. 在本体论上，生命化哲学重视本体论，立足于人的不可重复的个体性、主体性，把世界人道化；而科学化哲学取消本体论，重视科学方法论，立足于科学的统一性、客观性，将世界科学化。所以，生命化哲学把人理解为活生生的、有血有肉的存在，理解为情欲、行为的过程；而科学化哲学把人理解为抽象的、没有感情的符号，理解为逻辑、操作的过程。一个把人作为不可分割的整体，一个把人作为可以无限分解的整体。

2. 在认识论和方法论上，生命化哲学立足于体验、直觉、灵感，强调置身于生命之中，在灵感的引导下，使体验自动地呈现出来，这就是直觉。对人的认识不是局部的观察、逻辑的推演、精密的演算或操作，而是整体的直觉、情绪的体验、模糊的领悟。而科学化哲学立足于逻辑、理智，强调超然于物外，在观察的基础上进行抽象，并为了使命题精确化、清晰化、系统化而进行语言逻辑分析，而且要求命题的可证实性。不过，科学化哲学的最新发展逐渐走向了生命化哲学。

3. 生命化哲学立足于人，科学化哲学立足于物。前者认为人的生命无法物理化、化学化、逻辑化，即无法科学化；而后者认为人的生命完全可以物理化、化学化、逻辑化，也就是科

学化。从理性和感性、可知和不可知的角度看，科学化哲学是理性主义、可知论，但它决不同于传统哲学的理性主义、可知论，它的理性主义、可知论都是建立在相对论的基础上的；而生命化哲学是非理性主义，不可知论，但它也决不同于传统哲学的经验主义、不可知论，它的非理性、不可知不是认识论意义上的，而是人的生存状态、即本体论意义上的。但是从西方哲学的当代发展趋向上看，科学化哲学、包括语言哲学都在向非理性的方向发展。这说明，现代人在人与物、民主与科学、个体与社会之间的选择上，更倾向于人、民主、个体。我认为，“法兰克福学派”所指出的现代社会的技术一体化与人的个体化之间的不可调和的矛盾就是科学化哲学和生命化哲学的分歧的背景。而这种矛盾就是人本身的矛盾，即人趋向于群体、统一和趋向于个体、独立之间的矛盾，这是一种现代意义上的形而上学和反形而上学的斗争，这种斗争的孰胜孰负并不重要，也并不激动人心，最重要也许最惊心动魄的是这种拼搏本身。

结束语：虚构的人

写下这个标题，就意味着我的书要结束了，但是生命不会因此而结束，形而上学和反形而上学之间的搏斗会在每一个时代重新开始，并伴随人类于始终，因为这两种倾向都根植于人的生存本身。

我想说的是，如果从人对自身反省的角度看哲学或哲学史，那么形而上学的一切虚构都是为了虚构出一个全知全能的大写的人，让人的形象占领整个宇宙。而反形而上学则不断地撕碎这一虚构，让人缩小，正视自身的无知和有限，把人的形象安置在他本来的位置上。

人有虚构的能力，更有沉浸于其中自我欣赏的能力，而能够虚构得巧妙、成功并自得其乐、也让别人随其而乐的人却只是少数天才。这是一种高水平的智力游戏，只要不是没完没了地以此来规定现实人生，也不失为一种颇有情趣和美感的游戏，不失为人的创造力的确证。然而，人虽然有面对真实的天赋，但是能够发挥这天赋的人却极少，面对真实需要勇气，而这勇气就是最大的天才——残酷的天才。人类对自身，每个

人对自身的正视直到今天仍然象一个刚刚出生的婴儿，需要保护、帮助。与西方人相比，中国人就更缺少这种勇气。

真正的信仰来自于虔诚而痛苦的忏悔。反形而上学的历史正是这样一部忏悔史。上帝明鉴。

附录：论理性精神

（提　　纲）

我在《新时期文学面临危机》和《与李泽厚对话》等文章中，曾提出中国当代艺术需要非理性的生命冲动的观点。这种提法是基于我对中国传统文化中的所谓"实用理性"和中国当代哲学中的理性认识（权威理性）的批判，也是基于我对感性与理性之间的相互关系的理解。

一

我认为，对于一个人来说，生命首先是一个感性的动力系统，理性是生命所具有的自我意识（自我反思）的机能。只有在感性生命的迸发中理性才有可能发挥对生命状态的反思作用。如果感性生命本身处在萎缩或压抑的状态（奴隶状态），就不可能有理性精神，如果有，也只能是对权威的盲目服从。换言之，一个具有高度理性精神的民族传统必然以非理性生命充分发挥为基础。比如西方，酒神精神的狂醉（感性）和日神精神的清醒（理性）一直相辅相成，它们既是相互对立，相互否定的生命两极，又是缺一不可的整体。这种传统一直延续到现当代西方的生命哲学与科学哲学的对立。

理性是人对自身的生命存在状态及运动（感性）的自觉意识，无生命便无理性。中国古代文化所造成的国人生命力的阳痿，从而导致感性生命与理性精神的双重死亡。或者说，中国人的生命始终处在一种非生命状态（奴隶状态）之中。如果硬要说中国有理性的话，那也决不是西方哲学中的理性，而是以中国的封建专制为基础的权威理性，李泽厚提出的“实用理性”正是以权威理性为核心的。这种以思想专制为特征的权威理性对哲学的渗透，必然导致中国当代哲学对理性理解的单一化、简单化、教条化。本文意在从对中国当代哲学对理性范畴理解的批判出发，略论理性精神的多层次内涵。

二

到目前为止，在我国当代的哲学原理的著作和讲义中，理性认识和感性认识的机械划分仍然占据着绝对真理的地位。从小学到中学至大学，再到硕士、博士，人们所学习到的哲学认识论只局限于这个范围内。这种认识论认定：人类的认识必须经过感性认识和理性认识这两个必然的阶段才能达到真理。感性是指人的感觉器官(眼、耳、鼻、舌、身)感受外在世界的能力，它为人的认识世界、发现真理积累和提供经验性材料，其心理形态是印象或表象。但是感性能力对客观事物的认识仅仅是表面的、具体的、孤立的、分散的，无法达到事物的本质及相互联系。因此，人的认识必须借助于更高的思维能力达到从现象到本质的飞跃，获得对事物的真正的、普遍的认识，即真理。这种超越感性的能力就是理性。理性是整理感性所提供的经验材料的思维机能，它通过归纳、分析、演绎、推理等逻辑过程，舍弃经验材料中的非本质部分，把分散、孤立的表面印象联系起来，抛弃假象，抽象出事物的本质，并借助于概念、范畴及逻辑使之上升为理论。

这种感性与理性的划分仅仅具有认识论的意义，甚至在认识论这一层次上也是极为狭隘的。直觉、想象、意志在认识中的作用被忽略了，不同于科学真理的宗教、道德、审美等领域的认识论问题也无法用这种认识论来解释。人的认识是多层次的、极为复杂的，哲学的方式、道德的方式、审美的方式、宗教的方式各有其自身的特点，决不是感性认识到理性认识

这种单一的线性过程所能全部概括的。换言之，感性到理性的飞跃不是关于人类认识的放之于四海而皆准的理论，甚至也不是关于科学认识的全面正确的理论。科学的伟大发现中直觉思维起着重要的作用，凡是划时代的科学发现，都与科学家的直觉素质密切相关。

在认识论中确立一元化的理论，其深层原因完全是为了在理论上证明一元化权威理性的绝对合理性，证明现实中的专制独裁的合理性。换言之，只要现实中存在着以权力为核心的政治专制和思想专制，那么在哲学中必然存在着放之于四海而皆准的一元化理论。例如，中国封建专制需要孔子的儒学，西方中世纪专制需要基督教神学。

明于此，也就懂得了中国当代哲学对理性的理解与其说是马克思主义的，不如说是贴上马克思名字标签的、传统文化所遗传下来的权威理性。这种理性是中国古代的"祖先崇拜"、"皇权崇拜"、"圣贤崇拜"的当代延续。这种理性的唯一特征就是：以最高权力为绝对的真理标准，只准相信、服从，不许怀疑和反驳。而这恰恰与人类的理性精神背道而驰。因为怀疑权威，批判权威是理性精神的核心内涵之一。

即便退一步，只从哲学理论及哲学史的角度看，仅仅在理性认识这个意义上理解理性也是鼠目寸光，是将内容极为丰富的哲学范畴简单化、教条化。事实上，无论是感性还是理性，在哲学和哲学史的发展中都具有多层次的含义。在每个时代的哲学中，在每个大哲学家的理论中，理性的含义决不雷同，甚至往往是对立的、相互否定的。也就是说，理性是一个具有多元性的哲学范畴。"理性"一词的真实意义不在于它的字面意义或字典意义，而在于它的具体运用中（不同时代、不

同民族、不同的哲学家的具体使用中)。柏拉图的以"理念"为本体的"理性洞见"不同于亚里士多德的以"实体"为本体的"逻辑理性"；中世纪神学中的"神之理性"不同于文艺复兴时期的"人本理性"；以笛卡尔为代表的"大陆理性"不同于英国经验主义的"实证理性"；康德的"直观理性"不同于黑格尔的"思辨理性"，还有存在主义的"理性直觉"，科学哲学的"证伪理性"。即便是同一个哲学家，也常常赋予理性以不同的含义。比如康德的《纯粹理性批判》和《实践理性批判》中的"理性"就极为不同。前者是指认识论上的理性主义（天赋理性论），后者是指道德或宗教领域的行为准则、自由意志、信仰等。总而言之，理性的含义是丰富的、多样的，每一种意义都象征着人类所特有的精神能力，它们时而对立、时而融合，构成的人类精神和思想史上的理性画卷。必须记住：人类发展到今天有极为丰富的理性能力，也有对理性范畴的多样化理解。但是，谁也没有资格和权利为理性做出一个终极的界定。正象人的生命无法用一元论来规定一样，理性作为人的生命之机能，也是无法穷尽的。不错，理性是要求统一、规范，但是如果每一种理性所要求的统一和规范不同，那么就只能证明有多种统一性、规范性。理性是要求绝对、终极的解答，但不同哲学的绝对、终极解答是并不相同的，何况还有自笛卡尔开始到波普尔的"怀疑理性"呢。人类既然有理由怀疑感觉经验的可靠性，为什么就没理由怀疑理性抽象的可靠性呢？

三

以哲学理论的整体为对象，对众说纷纭的“理性”进行横向的抽象和概括，我们所得到的也不仅仅是“理性认识”意义上的理性，而是三个层次上的“理性”，“理性认识”只是一个层次而已。

1．本体论意义上的理性

在哲学史上，我们经常碰到这样的哲学：“宇宙的本源是什么？”答曰：“理念”；“人的本质是什么？”答曰：“人是理性的动物。”在这样的哲学中（如柏拉图、黑格尔等人的哲学），“理性”被赋予了本体论的含义，宇宙的本源、人的本质被规定为理性，理性是万事万物的起源、本质、主宰、动力和最终目的，是人区别于动物或神的根本属性。与之相对立的本体论便是感性本体。例如在卢梭的哲学中，人的本质被规定为一种感性的、情欲的自然状态；再如在叔本华、尼采的“意志哲学”中，宇宙的本源、人的本质被规定为“意志”，而“意志”就是盲目的、野性的、永不满足、永远向外追求的感性情欲。这种感性本体论可以包括全部生命哲学。

2．认识论意义上的理性

认识论意义上的理性是指人所独具的认识世界、获得知识、发现真理的能力。也就是说，人的感觉经验是有限的、主观的、甚至是虚假的，唯有理性才能克服感觉的局限，把握住无限的、客观的、真实的东西。更重要的是，理性不仅能认识人以外的世界，而且能认识人自身。理性在最高的意义上是

人的自我意识。人既是拥有理性能力的主体，也是理性思维的客体。“人能够理性地思维在用理性思维着的人”。换言之，理性作为自我意识使人具有了主体——客体的双重品格，主体的人在思维着客体的人之时，也就形成了人超越自身的无限可能性，正象在人与自然的关系中，人把自然作为客体来认识、来改造是人对自然的超越一样。在自我意识这个层次上，认识论便过渡到本体论：理性之所以是人区别于动物的本质之所在，就在于理性是人的自我意识。

3.伦理学意义上(或宗教意义上)的理性

伦理学意义上的理性是指人作为社会性存在所必须具有的在各种实践中、行为中的自我约束，自我规范的意志能力。它为人与人之间的社会性交往、行为关系提供普遍的法则。它是社会良知或人类良心的人性根据，是调解人类关系的精神性媒介。对于人类群体，它要求每个人都应该具有献身于人类事业的使命感、同情心；对于个体，它要求每个人应该自觉地遵守统一的道德规范，对自己的选择、行为和后果负责。责任感首先是自我负责。道德理性为人的动机、行为及其后果划出了一条善恶之界限。而这条界限的绝对形式(信仰)便是宗教。所谓原罪与赎罪、天堂与地狱、惩罚与拯救不过是善恶之界限的宗教形态。所谓“永恒正义”、“绝对的爱”不过是人类的自我规范的超越性原则，“上帝”正是人类的道德理性的化身，是人类为自身的拯救所确立的在现实中不可企及的至高无上的价值，彼岸是生命永恒的幻象，但却是真实的。如果说，一般的社会规范是人类的自我约束的现实原则，是相对的，必然随时代、民族、集团、甚至个人的不同而大相径庭；那么，宗教说是超现实的原则，是绝对的，从原始人到现代人，上

帝的声音并没有改变。

这三个层次上的理性是相互联系、相互作用的整体。正因为在本体论上人是理性的动物，所以在认识论上人才具有自我意识，在伦理学上人才具有自由意志。反过来，自我意识和自由意志又确立了人在宇宙中作为理性动物的独特地位。然而，必须指出，理性不论在人性中占有多么重要的位置，也无法概括人本身的丰富性。人作为感性生命是一个远比理性动物丰富而深邃的世界。

上面三个层次的区分是中性的。如果从另一个角度看，三个层次的理性都具有双重的可能性：他律性和自律性。所谓他律理性，就是把理性的能力归结为外在于每个个体的东西。如王权、社会群体、主教、国家等等。在哲学上，他律理性用之于本体论是确立一个绝对的本源，如柏拉图、黑格尔的与现实人生绝对对立的"理念"或"绝对精神"；用之于认识论则把人的认识能力归之于外在于人的某一绝对根源，如中世纪哲学的神赐真理论；用之于伦理学或宗教则是道德专制主义，把人类的行为规范归之于社会权力、神。如中国古代社会的权力即法、即道德。他律理性往往与政治上、思想上的专制主义相联，并被赋予了全能全知的性质。只有上帝、统治者、圣人才具备这种理性。

所谓自律理性，是把理性能力归结为内在于每个个体的天赋，是每个人生而俱有的人性构成因素。它不是理念、神、也不是社会权威的恩赐，而是人的先天自主能力。在哲学上，自律理性用之于本体论是认为理性作为人的本质规定是人的先天的自我规定，不必乞求于任何他物，如文艺复兴时期以及之后的"天赋人权"论；用之于认识论是发现真理论。要

求每个人勇敢地运用自身先天具有的理性去面对一切，不屈从于任何既定的权威、传统。所有的事都要经过自己的思考才能相信。真理不是恩赐，而是自我发现；用之于伦理学是指道德意识、良心、责任感为人类的先天具有的意志力，是意志自由的必然产物。道德不是外在强加于人的，而是产生于每个人内在的自我需要，对自身的自觉的约束、规范的能力是人本身具有的。一切决定的作出必须经过每个人自己的判断、选择才能实施，并对其后果负责，决不推委于他物。我经过意志的选择认为是道德的行为，无论在什么样的情况下都应该去做；相反，我认为不道德的行为，即便施加再大的外在压力也不能迫使我去做。也就是：我思考、我决定、我行为、我负责。

四

以上的概括仅仅是从横向的角度来研究理性的多层次性。如果再纵向追踪哲学史的发展，也就是追踪人类精神的发展历程，那么理性一词所包含的意义就更为丰富了。仅以近现代哲学史为线索，至少能发现"实证理性"、"思辨理性"、"宗教理性"、"证伪理性"四种类型。在这个意义上说，凡是对人类思想史做出过贡献的哲学家，都具有理性精神。只不过他们对理性的理解不同罢了。

1. 思辨理性

尽管哲学史家把由笛卡尔开创的哲学传统称为"理性主义"，但是，思辨理性早在古希腊就开始出现。毕达哥拉斯为

思辨理性提供了非直观的数学方法，巴门尼德、柏拉图为思辨理性提供了先验的形而上学的本体论，亚里士多德则把形而上学的实体与形式逻辑的论证方法结合起来，开创了以演绎来论证本体的方法。中世纪的经院神学，特别是托马斯·阿奎那的理论，几乎全盘接受了亚里士多德的哲学，不同的只是用逻辑演绎法来论证"上帝"存在的合理性。如果说，在笛卡尔之前，思辨理性主要是为了回答本体论问题，即形而上学的问题（宇宙的本源、人的本质、生命的绝对价值和终极意义、上帝的存在等），那么，由笛卡尔开创的理性主义哲学更侧重于回答认识论的问题。在本体论上，思辨理性以超感觉、超现实的抽象实体为哲学起点。既然宇宙、人生、社会的真正本质不在人的经验世界之中，那么认识这本质也就不能依靠人的感觉经验，只能凭借超感性的思辨理性。一切具有真理性的知识都是自明的，无须用感觉经验和实验来加以证明。事物的不可感的内在本质与联系只能来源于神赐理性或人的天赋理性。笛卡尔哲学就是以天赋理性为核心的。在方法论上，思辨理性融合了毕达哥拉斯的数学方法和亚里士多德的形式逻辑演绎法（笛卡尔、莱布尼茨都是大数学家，斯宾诺莎采用了几何学的论证形式），形成了在严密的逻辑法则的规范下的推理方法。它以自明真理（命题）为起点，通过纯逻辑的演绎、推理展开命题，最后返回其理论的起点。思辨理性不重视命题与事实、经验的相符合，只强调命题的自明真理性以及推理、论证过程的不矛盾性。从概念到概念、从范畴到范畴，形成一个封闭的圆圈。因而，发现真理、获得知识的过程就是一个不断地排除感觉经验的局限性的过程。笛卡尔、莱布尼茨、斯宾诺莎、康德等人的哲学都可以划入思辨理性的范围。黑格尔

哲学既是思辨理性的顶峰也是其坟墓。换言之，黑格尔以最极端的形式终结了思辨理性。他的哲学以超验的“理念”为起点，理念的自我展开、自我运动构成了正、反、合的三段式辩证逻辑论证，通过肯定、否定、否定之否定而回归于“理念”。最极端的是，黑格尔认为“理念”的自身运动过程就是现实的历史发展的过程和内在规律，辩证逻辑是宇宙的结构及其运动的内在模式。总之，思辨哲学以追求超验真理、永恒本质为动力和最终目的，形而上学的本体是其核心，以数学为基础的纯逻辑演绎（形式逻辑和辩证逻辑）是其生命，抽象的概念、范畴是其细胞，天赋理性（或观念）是其基础。也就是本体论上的超验主义，认识论上的天赋主义，方法论上的逻辑主义。

思辨理性的核心内涵是：不相信现象界，只相信超现象的本质；不相信人的后天感觉经验的可靠性，只相信人的先天理性思维的可靠性；不相信建立在经验基础上的归纳实验的方法，只相信建立在逻辑基础上的演绎推理的方法；不相信真理是被发现的，只相信真理是自明的。

虽然思辨理性远离经验和事实，充满了玄学的神秘色彩，但是它标志着一种超越性的哲学精神，在人类自身的发展中起到了巨大的作用。首先，思辨理性的深层是人类企图把握不可感、甚至是不可知的世界奥秘的冲动，标志着人类对超世俗、超功利的绝对真理的追求，正是在这种超越性的欲求中，人自身的局限性便显现出来。其次，它是人类思维的高度的抽象性、严密性、整体性，即逻辑性的确证，是人类为发展其自身的思维能力所进行的与物质世界无关的纯精神的智力游戏，它以创造一个幻想的、抽象的思辨世界来证明人类智力的发展水平，在宇宙中，只有人才拥有这样一个世界。这种超越

性的欲望和纯抽象的智力游戏的结合，使思辨理性在生命形态的最高层次上与审美、宗教合一。如果说，人的最高欲望是自我超越(超越自然、社会、人本身，也就是超越此岸)，那么思辨、审美、宗教就是自我超越欲的形式，也是人无法现实地超越自身的残酷事实的证明。审美是超现实的想象力游戏，指向具体的幻象；宗教是超现实的意志力游戏，指向虔诚的信仰；思辨是超现实的理智力游戏，指向抽象的概念。三者既是人的精神自由的、也是人的肉体必然的确证。正象儿童们的游戏，尽管毫无实用价值，但对发展孩子的生命创造力却至关重要。而且，儿童的游戏幻想性越强，其智力水平越高。从这个意义上说，游戏是人类的独特的生存方式，也是人的创造力的试验。不懂游戏的民族也象不懂游戏的儿童一样是低能的。

但是，思辨理性对绝对真理的追求和确信，往往导致哲学上的一元论、决定论，它在人的存在之外去寻求终极解释的精神倾向常常与现实中的专制主义相适应，形成被集权主义所利用的他律理性，导致人类盲目的乐观自信和奴隶性的空想。

中国人很少思辨精神，缺乏追求绝对的形而上学的真理的生命冲动。对未知世界的淡漠使中国人的理论视野变得极为狭隘。满足于现状的惰性成为中国哲学功利化的最佳的心理土壤。换言之，中国人很少自我超越的欲望，从来不为现实的人生树立起一个理想的参照系。要么是极端功利化，要么把理想作为现实人生的绝对价值。因此，中国哲学中几乎没有对绝对的先验本质的确立，也就是没有西方意义上的形而上学。老庄哲学、佛教、宋明理学中的“道”、“空”、“理”尽管表

面上看来具有形而上学色彩，但是它们决不同于柏拉图式的“理念”和奥古斯丁式的“上帝”。西方的形而上学的实体是绝对超现实的，是与现实对立的，必须通过对现实的否定（如柏拉图完全否定现象界的理念，基督教的“原罪”）才能达到。而庄子的“道”的形而上性质始终被形而下的现实纠缠着，“道”既是超现实的，又是无所不在的，甚至在瓦砾、在尿溺；佛教中的“佛”亦如此，担水劈材皆成佛性，风花雪月无非涅槃。而且，中国哲学在理论上缺乏整体性、严密性、清晰性，缺乏环环相扣的逻辑力量。中国人能提出命题，但缺乏对命题进行明确规定和严密论证的能力，甚至你问东他指西。一切都在是与不是之间，恍恍惚惚，从来不给予你明确的回答。“暗示”是中国人在一切领域都运用自如的方法。以“空”对“实”，以“无”应“万有”，以“一”答“千问”，是中国人圆滑的理论特征，也是处世哲学。而能够回答一切、解释一切、包容一切的理论实际上什么也回答不了、解释不了、包容不了。是“以空对空”、“以无应无”、“以一答一”。我们常常以勤劳勇敢来形容中华民族，但我认为中国人是世界上少有的懒惰加畏缩的民族。“不变”应“万变”与其说是博大精深，不如说是理论上的“万金油”。有什么比害怕未知、明确、严密更怯弱的行为呢？总之，思辨理性的两个大特征：本体论上的绝对超现实的形而上学和方法论上完整、严密的逻辑形式——中国哲学都不具有。因此，中国无思辨理性。也就是说，作为人，中国人缺乏追求超越价值的本能冲动，缺乏思维的严密性、整体性、明确性。思辨理性作为人性的一种能力在中华民族的文化中并未得到发挥，其思维水平大都停留在最简单的功利化经验（而不是西方的经验主义）的水平上。在当代中国必须提出这

样的口号：反对理论上的万金油，提倡对每个具体问题的认真研究和明确解答。

2. 实证理性

实证理性是对思辨理性的反叛。文艺复兴以来，自然科学的发达向哲学家们提出了迫切需要回答的认识论问题：以现象事实为对象的科学知识（物理学与天文学等）何以可能？换言之，直观科学的成果向哲学家们提出了完全不同于形而上学的认识论问题。因而，科学的实验方法也必然影响到哲学的发展。如果说，形而上学主要是为了回答超现象界的哲学问题，那么实证理性主要是为了回答现象界的哲学问题。另一方面，人本主义思潮的兴起把人从上帝的束缚之下解放出来，由天堂回到了世俗，把人的本质的世俗化、感性化也成为实证理性出现的重要基础。也就是说，科学对形而上学的独立，人本主义对神学的独立，是近代经验哲学产生的土壤。正是在这种背景之下，培根以文艺复兴时期的科学（特别是物理学、天文学）成果为基础，提出了以经验归纳为核心的认识方法论。在本体论上，实证理性强调感觉经验是一切认识的最终来源，反对人生而具有天赋的观念和神赐真理论。既然人是感性的生命，既然科学知识来源于人的观察、实验，因而只有经验事实才能成为真理的标准。真理不是自明的，而是发现的。在方法论上，实证理性反对亚里士多德式的逻辑演绎法，提出归纳、假设、实验的方法。也就是以人的观察、即感觉经验为基础，经过归纳上升为理论，根据理论提出假设，向自然提出问题，最后用实验强迫自然回答（对此的最完善的总结是康德）。这就是用实验来证明假设。伽利略、开普勒、牛顿等人在物理学上运用的就是这种方法。如果追溯实证理性的源头，也许

可以找到古希腊的智者学派。总之，实证理性以回答经验真理之所以可能为动力和目的，感觉经验是其核心，以物理学为基础的归纳法是其生命，观察是起点，实验是终点，假设则是中心。换言之，实证理性是本体论上的经验主义，认识论上后天主义，方法论上的实验主义。

实证理性的核心是：不承认任何先验的思辨抽象与神学公设，不相信用逻辑的演绎来推理和证明命题的可靠性，不相信天赋观念或天赋真理。实证理性相信经验事实，凡是不能为经验所证明的、没有事实根据的理论都是虚假的。以经验事实为标准的真理可以超越任何思辨的、神学的权威，也能够超越一切狭隘的政治利益和道德规范。对真实的绝对尊重和对权威的怀疑是实证理性的内在精神。只要真实就必须承认，尽管这真实有可能动摇宗教禁忌、违反权威意志，与政治权力、道德规范乃至社会舆论发生冲突。实证理性培养了西方人对真理和事实的超功利、超宗教的追求精神，是西方的自然科学高度发达的原因之一。西方现代的实证主义、逻辑原子主义、分析哲学、逻辑经验主义、证伪哲学、实用主义都受惠于实证理性。在精神分析理论中也充满了科学的实证精神。尽管弗洛伊德已经被认为是非理性主义的象征，但他发现潜意识则是凭着高度的实证理性精神。他的方法是标准的以经验为基础的归纳、假设、实验的方法。他的理论来自对大量临床观察的归纳，在归纳的基础上提出理论假设(潜意识理论)，然后用临床病例以及各种生活实例来证实。

实证理性的可贵不仅在于它对事实的尊重，更在于它总是提出富于创造性的假设。尽管未来的实验可能驳倒假设，但是假设表现了人不满既定现实，不断向未知探索的精神和

对现成答案的怀疑精神。假设是一种超前意识，是人对宇宙奥秘的猜测性提问，它常常与既定的现实发生冲突，成为新世纪的先兆。可以说，没有假设，经验材料便只是僵死的东西；没有假设，就没有科学。关键在于，当实验证明了假设是错误时，我们必须放弃它；当实验证明假设正确时，我们也只能把它的真理性看成是相对的，从而把它作为问题而不是作为终极真理来对待。也就是说，实证理性重视经验但又超越经验，强调事实而又不局限于局部事实。

但是，由于实证理性以直观的物理学为基础，过分强调归纳、经验、实验的重要性，忽略了人的先天能力、忽略了纯逻辑思维对提高人类素质的作用。它对于自然科学所解答不了的人生问题（如生命的存在、意义、价值等）的排斥，显然无法说明那些虽不能为实验证明却对人生具有重大意义的理论的价值。因此，也许从康德就开始了思辨与实证的综合。现代哲学中的逻辑原子主义、分析哲学、逻辑经验主义、证伪主义都在不同的程度上将逻辑与实证、先验与经验结合起来。因而，西方现代的科学哲学，既不是单纯的培根、洛克、休谟，也不是单纯的笛卡尔、莱布尼茨，而是二者的结合。因为现代物理学已不同于古典物理学了，后者是直观性的，前者是非直觉性的。要想回答非直观科学所提出的认识论问题，仅有实证是不够的，必须引进逻辑。这就是数学的方法成为科学哲学的主要方法之一的原因。

但是，必须提请人们注意：西方人的"实证理性"决不同于李泽厚所说的中国古代的"实用理性"，也不同于中国的"考证"。实证理性重视实际的经验，中国古代的考证从不面对经验事实，而是面对本本教条，以文字证明文字。玩了几千年的

文字游戏。实证理性所尊重的事实是超越政治权力和道德规范之上的真实，而中国的"实用理性"则以权力为支柱。也就是说，"实证"是科学精神，是不屈从于任何权威；"实用"是功利精神，唯权威是从。可以毫不夸张地说，中国人最怕面对事实、真实，最怕权威。宁愿信古书而不信事实，宁愿服从圣人的教诲而不服从自我判断。在古代，中国的知识界以注释、考证孔、孟、老、庄等人的经典为己任。而在这种所谓的学问背后，是企图以此为敲门砖进入政界的"仕途欲"。一部中国思想史是考证、注释圣人经典的历史，很少有怀疑、批判、创新；一部中国知识分子的历史是宦海沉浮、随权力而动的历史，很少有独立、自主、自由。换言之，学术服从于政治，学者臣服于权力，掌权者的理论就是学术上的权威，统治者就是学者的主人，主人说一句话，就够奴仆们忙碌几年甚至世世代代。如果硬要说中国传统文化中有理性的话，那么只有一种理性：以专制权力为基础的权威理性。在这个以权威理性为绝对真理的标准的民族中，人很难具有科学素质，而没有科学素质就不会有实证理性精神。在当代中国，必须提出这样的口号：打倒权威理性，高扬实证理性。清除权力污染，恢复知识尊严。权力服从于科学，也就是知识分子必须取得独立的人格。

3. 实践理性（宗教的、道德的理性）

也许，把"理性"一词与道德、特别是与宗教联系起来，在当代国人的眼中是荒唐的。理性是科学精神，宗教则是虚幻的麻醉剂。但是彼岸世界的真理尽管无法证明，但它存在，存在于人类虔诚的信仰中，存在于自我超越的欲求中，存在自人类产生以来的世世代代中。世界思想史表明，理性的确常常与神的启示密切相关。人需要科学，也需要宗教。在古希腊，柏拉图

的"理念世界"也就是上帝的"天堂"；中世纪神学把理性作为上帝的高尚品质之一；在近代，理性主义哲学家们都在不同的程度上谈论过神的理性；康德的"理性直观"是与上帝、灵魂不死、道德律令、自由意志这些"物自体"联系在一起的。康德认为，人通过感性直观和知性范畴来获得科学知识，通过理性直观来领悟超验的信仰、自由、灵魂不死、上帝。

与实证理性的感觉经验的至上主义相对立，实践理性在本体论上是超验的，无法用经验加以证明并不能取消实践理性的存在价值。因为人的生命需求不仅是为了求知，把握自然规律，而且还要求对自身存在的状态、意义、价值得到了解。无论自然科学怎样发达，无论人类的物质财富以怎样的速度增长，但是，人生的苦恼仍然存在，不同层次的人生有不同的苦恼。所以，人的生命需要一种绝对的价值与意义，人的行为需要信仰的支持，匮乏的心灵需要不仅是理智上的、而且是情感上的、心境上的慰寄，以达到完全忘我的沉醉、超凡脱俗的解脱，也就是进入无限与永恒。事实、实验之真虽然能告诉人某种知识，但不能最终地帮助人确立生命的价值尺度，不能使人最终地相信生命的意义何在。而实践理性正是为回答科学所无能为力的生命存在的问题而产生的。

与思辨理性相比，虽然实践理性也是超验的，但它决不同于思辨理性的超验性。思辨理性的超验性是以"真"为目的，可以从逻辑上推出并证明，而实践理性的超验性是以"善"为目的，是无法用逻辑加以论证的。无论思辨理性为人的本质作出多么有说明力的规定和证明，也无论从逻辑的角度讲其论证是多么真实，但是，人的生命作为一种活的机体是任何本质规定难以穷尽的；再有逻辑力量的推论也只能在理智上解

决人对自身的反省问题，但是，一旦进入人的血与肉的情感领域和具体的生活情境中，任何理智的规定都显得极为苍白。因此，生命之谜的解答就不光是逻辑论证，更重要的是具体情境中的选择、决定、行动，它们一定要用一种信仰来支持。在理智上明白并信其为真的东西，并不一定在具体的生活中具有情感上的征服力量。人走进实验室、坐在书斋中可以理性地生活，但当你与情人四目相对、当你具体地面对死亡、当你身临其境地处在人与人之间、人与大海之间、人与不可知的未来之间的时候，人不可能理智地生活。在这种情境中，情感上的相信才能激发出真正的行动力量。也就是说，在生活中，当你血流加快或缓慢、呼吸急促或匀均、神经颤抖或平静、肌肉抽搐或放松之时，你才是真正地相信或不相信。过理智的生活对于人来说，既是奢望也是残酷。生命需要情感上的抉择，一种一见钟情似的透视，一种面对面的直接交流。瞬间的沉静胜过一生的论证。

实证理性和思辨理性之间尽管在本体论、方法论上都有明显的区别，但是它们在企图以"真"取胜，以"理"服人的层次上则是一致的。实证理性用事实的力量征服人，思辨理性以逻辑的力量征服人。而实践理性则以"善"取胜，以"情"感人，它用勿庸置疑的绝对命令服人。它是既非经验又非逻辑的超越性存在，是人的感觉和理智都无法把握的神秘之物。因此，凡是宗教上的先知（如耶稣、穆哈默德、释伽牟尼）都是在一种超感觉、非理智的状态中受到了上帝的启示的。它不象经验与思辨能力那样，需要后天的培养，它是人与生俱来并伴随终生的本能，婴儿第一次看世界时的目光及体验与沉浸于忘我境界的老人的目光及体验是一致的。也就是说，实践理性是信仰

——绝对相信和命令——和必须执行的结合。相信上帝存在它就存在，相信会使上帝声音成为启示和命令；不相信上帝它就不存在。狂迷的情感体验是实践理性的土壤，虔诚的信仰是实践理性的生命，非逻辑的直观是实践理性的眼睛。只有以情感为基础，信仰为目标、理性直观的洞见才能超越逻辑和经验，领悟最高的存在和至善。在这个意义上，柏拉图哲学是实践理性的源头，因为在他那里，对“理念”的领悟是凭借狂迷状态中的“回忆”和“洞见”；亚里士多德则是思辨理性的源头，因为在亚氏那里，对最高“实体”的把握需要清醒的逻辑演绎、推理。在中世纪，圣·奥古斯丁的哲学是以信仰为基础的实践理性，而托马斯·阿奎那的哲学则是以逻辑为基础的思辨理性。近代哲学中的康德第一次在理论上明确地规定了实践理性的内涵：实践理性的对象不属于科学与现象界，而是超验的“物自体”；宗教信仰和道德律令不是理论，而是实践，是人的行为规范和生活支柱；上帝、自由意志、灵魂不朽、永恒等问题既不是经验事实的问题，也不是逻辑的问题（既不是感觉直观也不是知性推理），而是人的存在问题，只能通过“理性直觉”才能把握。尽管西方现代的生命哲学表现出一种前所未有的反宗教、反道德的倾向，但是，生命哲学的方法（体验、直观、沉醉）却直接来自实践理性的传统。生命哲学只不过揭穿了上帝和道德可以赋予人生以意义的古典神话，公开了人生的荒谬性这一残酷的事实。然而，人的存在的根本状态——悲剧——没变。因此，生命哲学所要回答的问题仍然是宗教哲学的问题。传统的实践理性把生命的意义归结为上帝或道德律令，而现代生命哲学则把生命的意义归结为每个个体的人。答案不同并没有改变问题的性质。这是一个

将伴随人类于始终的问题，需要世世代代的回答。

在中国，没有西方意义上的实践理性。实践理性是以绝对信仰为支柱，追求绝对的超现实的彼岸，上帝与人、天堂与地狱、宗教与世俗是对立的、相互否定的。而在中国，高度权力化、功利化的文化也使中国的宗教和道德被权力化、功利化了，没有绝对的信仰、没有绝对超现世的彼岸、天堂，一切都具有浓重的现世色彩。西方人的神是非人的上帝，是抽象的十字架，其崇拜也是超人的，任何人，无论多么伟大和崇高，也不能与神平起平坐；而在中国既可以把神人化，也能够把人神化，神与人世事务息息相关，是人格神，其崇拜是人间的，祖先、圣王、圣贤、英雄都被顶礼膜拜，甚至某种道德境界的代表都可以取得神的位置（如清官、烈女、忠臣等）。西方的所有教堂中的神都是上帝，而中国的庙宇供奉着无数的神（象张飞庙、孔子庙、老子庙……），在这个意义上，中国是个无神论的民族。但是，必须指出，中国的宗教意识是以权力为转移的，是世俗的功利要求的神圣化。换言之，中国是神人合一、政教合一、世俗与天界合一。

企图摆脱现世苦难是一切宗教得以产生的原因之一。但是，不同的民族对苦难以及超脱之路的理解却非常不同。人与神的绝对对立使西方人把苦难理解为生命的“原罪”，人的一生就是赎罪的历程。在上帝的眼中，人的生命只有否定意义，任何人依靠任何人间的力量都无法摆脱这种原罪，只能通过虔诚的忏悔，等待上帝的拯救。因而，这是终极的、绝对的、永远无法在现世摆脱的苦难，它超越世界上一切具体的痛苦，上升为一种形而上的宿命。不是人在某时某地的贪吃、奢侈、放荡，而是人的本性注定了人的悲剧，正如叔本华所说：人

的最大罪过，就是他出生了。而在中国，人神合一使中国人把苦难理解为生命的受挫或过失。在神的眼中，生命具有肯定的意义，人生应该幸福，苦难不在人本身，而在天灾、人祸。因而，依靠现世的圣人、明君、清官就能够摆脱苦难。换言之，中国人的痛苦主要是具体的、功利的，可以在现世摆脱的形而下的痛苦。西方人走进教堂是为了纯精神性的忏悔，以便获得终极意义上的拯救，天堂不在现世，而在天界；而中国人走进庙宇大都是为了世俗的利益（如求官、求子、保佑收成、保佑亲人等），是为了在现世度过暂时的难关。在神的面前，中国人从不忏悔自身的罪过，而是把责任推卸于他人。而西方人的忏悔都是自我忏悔，这种自我忏悔既具有哲学自省的意义，又具有自我虐待的意义。而这一点与西方人在道德上强调自律性（自我负责）是一致的。

可以肯定地说，宗教培养了西方人对超世俗的绝对精神境界（无限与永恒）的追求，培养了他们非常可贵的自省（忏悔）意识。而宗教在中国并没有提供一种终极的价值尺度，也没有培养出中国人的自省意识。所以，当某种现实利益没有得到满足时，中国人常常在背后诅咒神灵。换言之，权力与宗教的对立使西方人追求超权力的信仰，而政教合一使中国人以权力为信仰。无论从哪方面看，中国文化中最发达的都是权力意识。它之于统治者是畸型的专制、独裁，之于被统治者是畸型的奴隶意识。中国文人的“仕途欲”也是权力意识的典型表现。正是这种权力意识造就了鲁迅所说的那种国民性——所有的国民都具有主子与奴才的双重身份，从一人之下、万人之上的宰相，到社会最下层的女人莫不如此。所谓“十年媳妇熬成婆”就是对这种双重身份的最好概括。

也就是说，西方人几乎要求政治之外的一切社会因素（经济、法律、知识、宗教、艺术）对权力保持其独立性，使整个社会共同指向对政治权力的限制、监督；而中国人则相反，权力就是社会，整个社会的各种因素都被权力化，一切集中于权力之上，因而造成了中华民族根深蒂固的权力万能的意识。掌权者想垄断一切，未掌权者在潜意识中也想垄断一切。因而，掌权者的更替并未改变几千年权力至上的封建专制。

4．证伪理性

尽管思辨、实证、实践的理性之间有着难以调和的对立，但是它们都程度不同地具有乐观主义色彩，它们都相信能够找到绝对的真理。天赋理性万能，后天经验万能，上帝万能构成了古代和近代的理性主义神话。特别是文艺复兴以后科学和人本主义的迅速发展，使人类陶醉于自造的幻影之中：哲学家们相信科学在使人类能够发现宇宙的绝对真理的同时也将为人类带来充分的物质享受，人本主义在使社会进入自由、平等、博爱的天国的同时也将为人类带来充分的精神自由。然而，以爱因斯坦为代表的现代物理学对古典物理学的反叛和两次世界大战给全人类的灾难，彻底粉碎了人类的乐观梦想。牛顿力学作为最完善的科学标本的神话的破产，使现代人对真理的绝对性产生了根本的怀疑，社会沿着必然的道路、向着一个固定的理想社会发展的神话的破产，使人对历史决定论大失所望。而且，科学用于毁灭性的战争，人性之恶利用科学疯狂作恶，把人类以往的一切关于真、善、美的信念扫荡一空。也就是说，科学主义和人文主义之梦的相继破灭，不仅催生出非理性的生命哲学的彻底怀疑主义、悲观主义，而且理性主义的科学哲学也走向怀疑主义；不仅宗教、形而上学是神话，科

学至上主义也是神话。而"证伪理性"正是这种怀疑主义的产物，它的目的是粉碎所有人造的神话。

也许有人会说，怀疑主义并不是什么现代意识，在西方，怀疑主义古已有之。然而，西方的古代、近代的古典怀疑主义与现代怀疑主义决不相同。古典怀疑主义在怀疑、批判、否定的同时仍然坚信某种万能的神话，而现代怀疑主义不相信一切关于万能的神话。古希腊智者学派的怀疑最后走向了对人本身的绝对确信(人是万物的尺度)；实证理性的怀疑主义只针对思辨理性和宗教(休谟除外，他既怀疑理性，也怀疑感觉经验)，但他们绝对相信感觉经验，相信归纳、实验的方法能够发现绝对的科学真理，相信科学是万能的；以笛卡尔为代表的思辨理性的怀疑只针对感觉经验，但他相信理性万能，相信数学方法万能，相信天赋观念的绝对真理性；再看看以批判精神著称的康德。尽管他以空前的批判力量粉碎了关于人能够最终认识超现象界的宇宙本体的自负，但是在现象界，他相信"先验综合判断"能够发现绝对真理，创造精确的自然科学，相信牛顿力学是最完善的、永远驳不倒的理论。同样，在古典的人本主义思潮中，虽然大多数哲学家都对以往的、现存的社会制度持批判的乃至彻底否定的态度，但是他们大都相信自己所描绘的未来的社会模式是真善美的乐园，是人类的终极归宿。这种传统从柏拉图的"理想国"，圣·奥古斯丁的"上帝之城"到莫尔的"乌托邦"、康帕内拉的"太阳城"，至卢梭的"自然状态"、法国的"空想社会主义"。也就是说，古典怀疑主义可以怀疑自身之外的一切，但就是不怀疑自身；可以怀疑过去和现在，但就是不怀疑未来。在他们心中，总有对人自身的善良本性的相信和对未来天堂的憧憬支撑着的乐观信念。

证伪理性的怀疑精神继承了古典怀疑主义批判、否定一切过去的、现在的既定理论的传统，而抛弃了对人自身和人类未来的自信、希望。在理论上，证伪理性不建立哲学本体论（无论是以经验为本体还是以理性为本体），不追求终极真理的发现，不相信历史决定论的直线式一元发展观。而是主张宇宙无本体、科学无绝对真理，历史发展无统一模式。更深刻的是，证伪理性怀疑一切终极的解释，却又非常宽容地论证和强调错误的合理性以及错误在人类发展中的巨大作用。“从错误中学习”是证伪理性的伟大发现之一。在方法论上，证伪理性融实证、思辨、实践的理性于一炉，经过重新冶炼，铸造出全新的“猜想——反驳”的方法。这种方法反对经验主义的归纳法，反对传统理性主义，反对逻辑实证主义的可证实性原则。它在对待过去和现在的理论上，采取“问题”的态度，而不是“真理”的态度，即把任何既定的理论不是作为真理而是作为需要继续解答的问题来研究；不是把人类的思想史作为走向终极真理的有终结的历史，而是作为无终结的问题史，是不断地否定旧问题、提出新问题的永恒过程。在任何理论中，都不可能找到对问题的终极解答。作为问题，证伪理性不拒绝任何理论，哪怕是巫术、迷信；而作为绝对真理，证伪理性拒绝一切理论，哪怕是最伟大的划时代科学发现。换言之，无论批判了多少种理论，只要相信一种理论会走向终极真理就必然走向盲从；相反，无论吸收过多少种理论，只要把真理还原为问题就可能走向创新，理论开始于问题终结于问题。因而，理论是猜测，实验是反驳。

基于这种全新的态度，证伪理性吸收了实证理性的经验—实验的证实论，强调理论要有经验作基础。但这种证实不

是为了证明理论的不可反驳性和绝对正确性，而是为了发现理论的局限性和错误，摧毁理论的创造者们最初对其理论完美性的盲目相信，也就是用实验反驳理论。这样，实验就会不断地缩小理论的应用范围，戳穿放之四海而皆准的虚假幻象。同时，证伪理性吸收了思辨理性的先验综合判断，强调在科学中理论假设的重要性和人的思维的主动性。但是这种假设不是自明真理，而仅仅是一种猜测，即对问题的尝试性解答。甚至，证伪理性从猜测的角度肯定了无法用经验证实的形而上学与宗教的伟大贡献，因为它们也是人类对自我提问的尝试性解答，即便错误、荒唐也能使人类从中学习，学习怎样更正确地提出问题和猜测。因此，经验、归纳、实验不是发现真理的万能方法；理性、演绎、逻辑也不是证明真理的唯一途径，简言之，没有任何方法是万能的，正象没有任何真理是绝对的一样。

总之，证伪理性主张：在感觉经验的基础上，通过人所具有的先天的思维能动性整理经验材料，提出理论猜想（假设），然后通过实验（实验也是人设计的，实验本身也是猜想与反驳的交替）反驳猜想，提出新问题。也就是问题——猜想——反驳——新问题。与之相对应的是经验——理论——实验——新经验。理论越富于猜测性，实验越富于反驳性，其价值就越高。而一个有价值的问题胜过千百个终极解答。证伪理性是怀疑主义、批判主义、问题主义、过程主义、相对主义。

爱因斯坦的相对论是对人类的划时代贡献，两次世界大战是对人类划时代的罪恶，但是，它们从正反两个方面彻底粉碎了绝对主义的神话，因而贡献与罪恶都应该使我们庆幸。正是它们孕育了证伪理性，而证伪理性告诉我们：任何人、任

何理论、任何社会都无法成为真理的化身、人类的偶像。在本世纪初，尼采宣布上帝死了，必须重新估价一切。他以非理性的狂迷击毁了罩在偶像上的、如朝阳初升般的光环，拉开了偶像黄昏的黑幕。到本世纪中叶，波普尔以理性主义者的清醒凝视着偶像的夕阳沉没于地平线之下，向人类发出会心的微笑。人自身的局限决定了当人没有充分意识到自己的局限性时必然建造偶像（上帝、理性、科学、自由），而人对自身局限的深刻反思和清醒意识又决定了人必然拆碎偶像。但愿未来的哲学家们象尼采一样自信地说："我没有建立新的偶像，我只希望旧的偶像们了解所谓赋有人类双脚的意义，到底是什么。"（《瞧！这个人》）也象波普尔一样坦率地承认："我认为，我们应当做的是放弃终极知识源泉的观念，承认一切知识都是人的知识；承认知识同我们的错误、偏见、梦想和希望混在一起，我们所能做的一切就是探索真理，尽管它是不可企及的。"（《猜想与反驳》）

人所犯的一切错误中最大的错误就是尽量回避错误；人的一切愚蠢的举动中最致命的愚蠢是相信终极真理；人的一切无能之中最软弱的无能就是建造权威。没有超人的全能权威，上帝不是，科学不是，真理也不是。这就是证伪理性给予人类的启示。

五

从人类文化史、特别是思想史的角度看，中国的文化传统中既无感性生命力的勃发，也无理性反省意识的自觉，只有生

命本身的枯萎，即感性狂迷与理性清醒的双重死亡。

因为：

理性是在人的感性生命充分迸发的基础上人对自身的独特性和局限性的意识。古典理性更多侧重于对人的特殊性的意识，因而有“人类中心论”、“自我中心论”；现代理性更侧重于对人的局限性的意识（从康德出现萌芽），因而有“反人类中心论”、“自我怀疑论”。人最终不能凌驾于自然之上，是因为人无法现实地超越自身的局限。

理性是怀疑、批判、否定的精神，古典理性更多对外在世界的怀疑、批判、否定；现代理性更多对内在自我的怀疑、批判、否定。

理性是不屈从于任何权威的精神，一切都要经过自我的思考和判断。但是，古典理性的不彻底使之往往在推倒一个权威的同时又建立新的权威，而现代理性则彻底否定权威，不承认任何权威。理性的能动性就表现在不断提出新的假设。

理性是正视并尊重事实的精神，特别是敢于公开而且放弃错误。人类清除罪恶的唯一办法就是毫不保留地揭露罪恶。理性就是揭露本身。

理性是超越精神。它既要超越自然、社会（功利、政治权力）又要超越人自身。在前一个层次中，对政治权力的超越尤为重要。古典理性先后达到了人对自然、个人对社会的超越；现代理性开始了人对自身的超越。走向上帝和形而上学是人对自身的虚幻超越；正视人的悲剧

就在人本身才是真实的自我超越的开端。但是，没有终极的超越，只有企图超越的尝试。不断地接近真理而永远达不到真理就是不断地进行超越的尝试。

中国古代文化不具有上述精神，所以无理性可言。

我这样说一定又有人要勃然大怒，仿佛我是个挖祖坟的不孝子孙。既然很多人都只注意祖坟的金光灿烂的外表，而对腐烂的尸体视而不见，那么我宁愿去挖祖坟，并非常荣幸地接受"不孝子孙"的称谓。也肯定会有人理直气壮地反问我：《现代物理学与东方神秘主义》难道不是中国传统文化的强大生命力之表现吗？《熵：一种新的世界观》提出的世界文化将走向"低熵化"不正是中国文化古已有之的传统吗？《展望二十一世纪》的作者之一、著名历史学家汤因比的预言不也证明了世界的未来属于东方吗？这一切事实还不足以宣告民族虚无主义的全盘否定论的破产吗？作为中国人，我理解中华民族渊源流长的虚荣心；但是作为一个人，我决不迁就这种虚荣心。是的，西方现代文化也面临危机，但是它决不同于中国文化面临的危机。前者是工业文明的危机，后者是农业文明的危机，根本就不属于同一个层次。因而，西方人即便为摆脱危机而转向东方，他们对东方文化的理解也决不同于东方对自己文化的理解。具体地说，西方人不是在牛顿时代发现的东方神秘主义，而是在爱因斯坦的时代。也就是说，他们是在爱因斯坦对牛顿超越之后才转向东方的。现代物理学所发现的全新的宇宙观绝不是东方神秘主义的恩赐，而是它自身就是全新的宇宙观。当西方人把这种宇宙观视为对牛顿传统的反叛时，也就必然要转向与西方传统不同的异质文化来寻求支持。

同样，西方是在经过了高度发达的"高熵文化"之后才钟情于"低熵文化"，其理论视点是人类的悲剧命运和全球性的能源危机；汤因比也是基于充分的"工业文明"来预言二十一世纪将是东方的世纪的。而中国作为一个农业国，既没有经过现代物理学的脱胎换骨，也没有进入"工业文明"，更没有享受到"高熵文化"的种种馈赠。在这样一个低层次上肯定自身的文化，与西方人在那样一个高层次上肯定东方文化，其意义、价值、性质决不相同。西方人肯定东方文化是为了批判、否定自身的传统，以便不断地创造新的生活、新的文化，是反传统的内在要求才促使西方人转向东方，也就是以异质文化为参照来改造自身的文化；而中国人肯定东方文化是维护自身的传统，以便在西方的挑战面前固守其旧的文化，是维护传统的民族劣根性要求中国人顾影自怜，也就是用西方人肯定东方来证明东方的伟大。事实上，某种文化的优劣不应该以地域、民族来划分，而应该以人本身的发展为尺度。哪一种文化对人的发展有利就应该吸收，反之就应该抛弃。"狗不嫌家贫"式的忠诚是非人的奴隶状态，狗能不嫌，人不能。文化选择在最根本的意义上是无国界的人的选择，而在一个视群体为至高无上、视个人如草芥的民族中，无国界的文化选择肯定要被斥之为崇洋媚外。在中国，很少有人强调作为一个人的选择，倒是天天能听到作为炎黄子孙的选择。这样，抽象的民族群体代替了具体的个体，不是每个中国人作为人，经过自己的思考后的选择，而是中华民族这个抽象的群体在替每个中国人选择。这与其说是爱国主义、民族自尊，不如说是民族虚荣对个体自由的扼杀。西方人转向东方文化是人的选择，而东方人因此而躺在自己的文化上高枕无忧则是非人的选择。我是中

国人，但我在根本上是人，因而我只能选择人的文化，而不是某种民族的文化。

《现代物理学与东方神秘主义》等书的真正价值不是民族虚荣心的满足，而是文化选择上的反传统精神和开放态度。近十年来，中国人在书本上几乎走完了人类从文艺复兴开始的所有发展阶段，从莎士比亚到卢梭、康德至尼采、弗洛依德、波普尔。但是中国人的生存状态和精神世界仍然在很大的程度上停留在农业社会，以农业社会的人格素质去接受后工业社会的文化，其距离是无法弥合的。长期住在繁华的大城市并充分享受过城市的一切之后而感到厌倦的人想去领略田园风光，与一直没有见过城市的乡村人，二者对乡村的感受有质的差异。难道我们可以因为城市人去乡村寻找新鲜空气而劝从未出过乡村的人永远固守故乡吗？长期吃富强粉会使人生厌，并想吃点棒子面，这难道就该让没有吃过富强粉的人永远吃棒子面吗？就能证明棒子面是最有味道、最有营养的食物吗？中国固有的传统文化无法帮助当代中国人摆脱贫困、落后、愚昧的农业文明，即便有一百个汤因比式的西方学者的预言也无济于事。“低熵文化”的魅力是对西方人微笑，而对于中国人来说，这种微笑太残酷了。中国当代遍布整个文化界的“寻根”思潮并不完全是国人的自觉意识，而是在西方人肯定中国文化的启示下发生的。既然先进的西方人都说东方文化是世界的未来，那么作为中国人，只要我们寻到了民族文化之根，不也就自然而然地进入世界的未来了吗？真是叫人哭笑不得的思维方式。这决不是理性精神，而是民族虚荣。

如果这就是优秀的民族传统，那我决不做它的继承人。我常常问自己：为什么我只有义务做“龙的传人”，而没有权利做

一个独立而自由的人呢？这个问题，不是屈原式的天问，而是每个国人都应该进行的自我提问。

一个独立而自由的人呢？这个问题，不是屈原式的天问，而是每个国人都应该进行的自我提问。

一个独立而自由的人呢？这个问题，不是屈原式的天问，而是每个国人都应该进行的自我提问。

一个独立而自由的人呢？这个问题，不是屈原式的天问，而是每个国人都应该进行的自我提问。

一个独立而自由的人呢？这个问题，不是屈原式的天问，而是每个国人都应该进行的自我提问。

一个独立而自由的人呢？这个问题，不是屈原式的天问，而是每个国人都应该进行的自我提问。

